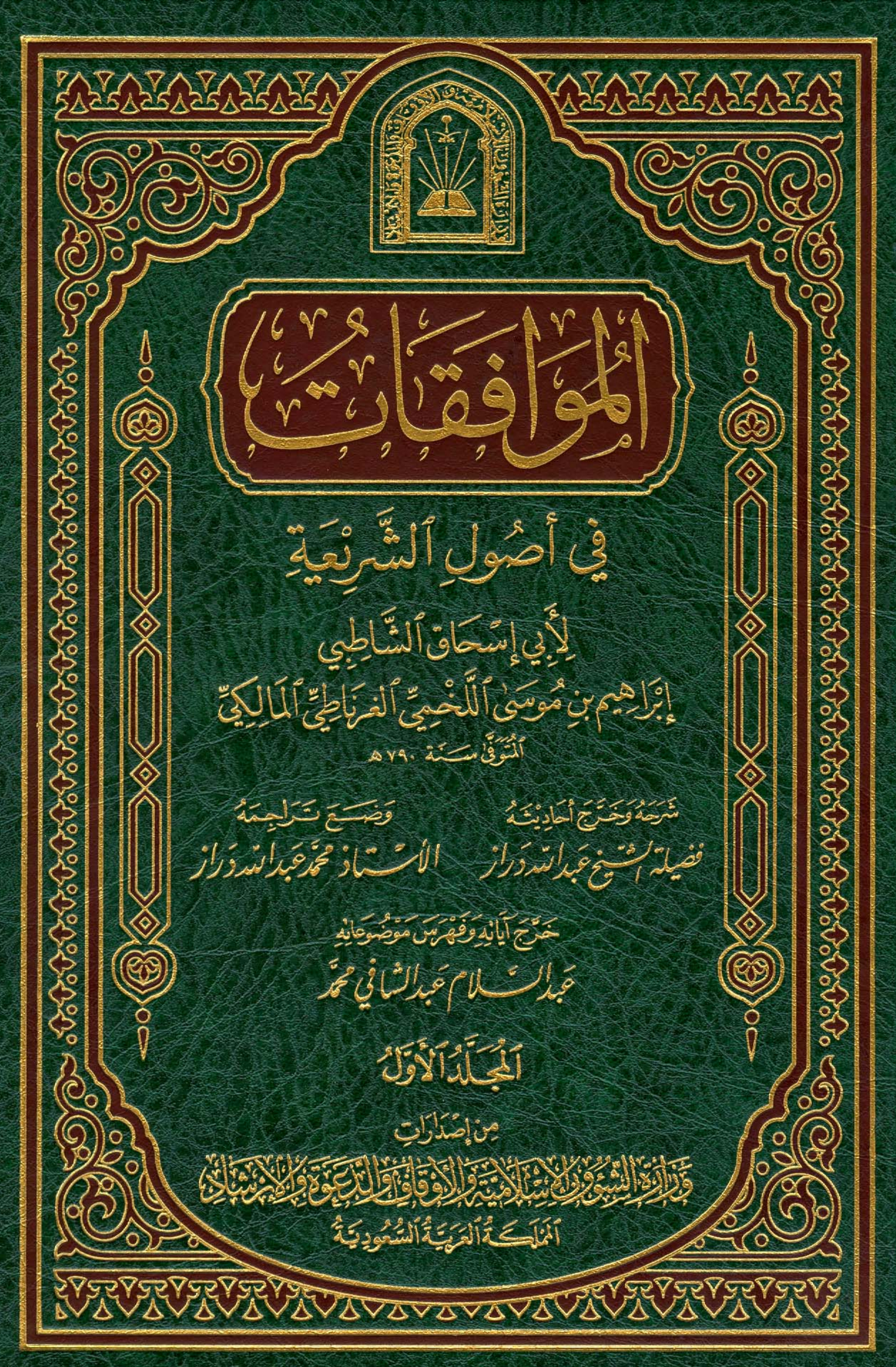
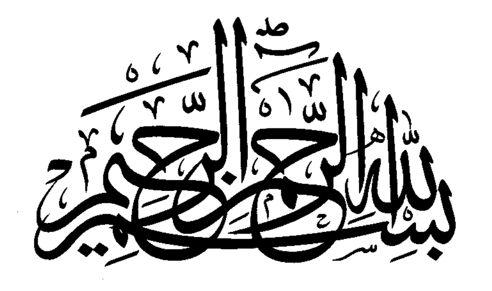

الموافقات
في أصول الشريعة
لأبي إسحاق الشاطبي
إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي
المتوفى سنة ٧٩٠ هـ
شرحه وخرج أحاديثه
فضيلة الشيخ عبد الله دراز
وضع تراجمه
الأستاذ محمد عبد الله دراز
خرج آياته وفهرس موضوعاته
عبد السلام عبد الشافي محمد
المجلد الأول
من إصدارات
وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد
المملكة العربية السعودية


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسل الله.

التعريف بكتاب الموافقات:

لما كان الكتاب العزيز هو كليةَ الشريعة، وعمدة الملة، وكانت السُّنة راجعةً في معناها إليه، تفصّل مجمله وتبين مشكله، وتَبسط موجزَه، كان لا بد ـ لمريد اقتباس أحكام هذه الشريعة بنفسه ـ من الرجوع إلى الكتاب والسنة أو إلى ما تفرع عنهما بطريق قطعي من الإجماع والقياس.

ولما كان الكتاب والسنة واردين بلغة العرب، وكانت لهم عادات في الاستعمال، بها يتميز صريحُ الكلام وظاهرُه ومجملُه، وحقيقتُه ومجازه، وعامُّه وخاصُّه، ومحكمُهُ ومتشابهُه، ونصُّه وفحواهُ، إلى غير ذلك، كان لا بد ـ لطالب الشريعة من هذين الأصلين ـ أن يكون على علم بلسان العرب في مناحي خطابها، وما تنساق إليه أفهامها في كلامها، فكان حذقُ اللغة العربية بهذه الدرجة ركناً من أركان الاجتهاد. كما تقرر ذلك عند عامة الأصوليين، وفي مقدمتهم الإمامُ الشافعي رضي الله عنه في رسالة الأصول.

هذه الشريعة المعصومة ليست تكاليفها موضوعةً حيثما اتفق، لمجرد إدخال الناس تحت سلطة الدين. بل وضعت لتحقيقِ مقاصدِ الشارعِ في قيام مصالحهم في الدين والدنيا معاً. ورُوعي في كل حكم منها: إما حفظُ شيء من الضروريات الخمسة (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) التي هي أُسُس العمران المرعيةُ في كل ملة، والتي لولاها لم تجر مصالحُ الدنيا على استقامة، ولفاتت النجاة في الآخرة؛ وإما حفظُ شيء من الحاجيات، كأنواع المعاملات، التي لولا ورودُها على الضروريات لوقع الناسُ في الضيق والحرج؛ وإما حفظ شيء من التحسينات، التي ترجع إلى مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات، وإما تكميل نوع من الأنواع الثلاثة بما يعين على تحققه. ولا يخلو باب من أبواب الفقه ـ

عباداتٍ ومعاملاتٍ وجناياتٍ وغيرها ـ من رعاية هذه المصالح، وتحقيق هذه المقاصد، التي لم توضع الأحكامُ إلا لتحقيقها.

ومعلوم أن هذه المراتب الثلاث تتفاوت في درجات تأكـد الطلب لإقامتها، والنهي عن تعدي حدودها.

وهذا بحر ذاخر، يحتاج إلى تفاصيلَ واسعة، وقواعد كلية، لضبطِ مقاصد الشارع فيها (من جهة قصدِه لوضع الشريعة ابتداء، وقصدِه في وضعها للإفهام بها، وقصده في وضعها للتكليفِ بمقتضاها، وقصده في دخول المكلَّفِ تحت حكمها).

تحقيقُ هذه المقاصد، وتحري بسطها، واستقصاء تفاريعها، واستثمارُها من استقراء مواردِ الشريعة فيها، هو معرفةُ سر التشريع، وعلم ما لا بدَّ منه لمن يحاول استنباط الأحكامِ الشرعية من أدلتها التفصيلية.

إذ أنه لا يكفي النظر في هذه الأدلة الجزئية، دون النظر إلى كليات الشريعة وإلا لتضاربت بين يديه الجزئياتُ، وعارض بعضها بعضاً في ظاهر الأمر، إذا لم يكن في يده ميزانُ مقاصد الشارع ليعرف به ما يأخذ منها وما يدع. فـالواجب إذاً اعتبـار الجزئيـات بالكليات. شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات.

وإلى هذا أشار الغزالي، فيما نقله عن الشافعي، بعد بيان مفيد فيما يراعيه المجتهد في الاستنباط، حيث قال: ويلاحظ القواعد الكلية أولاً، ويقدمها على الجزئيات، كما في القتل بالمثقَّل، فتقدم قاعدةُ الردع، على مراعاة الاسم الوارد في الجزئي.

من هذا البيان، علم أن لاستنبـاط أحكامِ الشـريعة ركنين: أحـدهما علم لسـان العرب، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها.

أما الركن الأول فقد كان وصفاً غريزياً في الصحابة والتابعين من العرب الخلّص، فلم يكونوا في حاجة لقواعد تضبطه لهم. كما أنهم كسبوا الاتصاف بالركن الثاني من طول صحبتهم لرسول الله ﷺ ومعرفتهم الأسباب التي ترتب عليها التشريع، حيث كـان ينزلُ القرآن وتردُ السنة نجوماً، بحسب الوقائع، مع صفاء الخاطر، فأدركوا المصالح، وعرفوا المقاصد التي راعـاها الشـارع في التشريـع، كما يَعـرف ذلك من وَقف على شيء من محاوراتهم عند أخذ رأيهم، واستشارة الأئمة لهم في الأحكام الشرعية التي كانوا يتوقفون فيها.

وأما من جاء بعدهم ممن لم يحرز هذين الوصفين، فلا بد له من قواعد، تضبط له طريق استعمال العرب في لسانها، وأخرى تضبط له مقاصدَ الشارع في تشريعة للأحكام، وقد انتصب لتدوين هذه القواعد جملة من الأئمة، بين مقل ومكثر، وسموها (أصول اللغة).

ولما كان الركن الأول هو الحذق في اللغة العربية، أدرجوا في هذا الفن ما تمس إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر، مما قرره أئمة اللغة، حتى إنك لترى هذا النوع من القواعد، هو غالب ما صنف في أصول الفقه، وأضافوا إلى ذلك ما يتعلق بتصور الأحكام، وشيئاً من مقدمات علم الكلام ومسائله.

وكان الأجدر ـ في جميع ما دونوه ـ بالاعتبار من صلب الأصول، هو ما يتعلق بالكتاب والسنة من بعض نواحيهما، ثم ما يتعلق بالإجماع والقياس والاجتهاد.

ولكنهم أغفلوا الركن الثاني إغفالاً، فلم يتكلموا على مقاصد الشارع، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الإفضاء إليها، وأنها بحسب الأول ثلاثة أقسام: ضروريات، وحاجيات وتحسينات الخ مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل، والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جلبت إلى الأصول من علوم أخرى.

* * *

وقد وقف الفن منذ القرن الخامس عند حدود ما تكون منه في مباحث الشطر الأول. وما تجدد من الكتب بعد ذلك، دائر بين تلخيص، وشرح، ووضع له في قوالب مختلفة.

وهكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً، هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه، حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري، لتدارك هذا النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى، في هذا الفراغ المترامي الأطراف، في نواحي هذا العلم الجليل، فحلل هذه المقاصد إلى أربعة أنواع، ثم أخذ يفصل كل نوع منها وأضاف إليها مقاصد المكلف في التكليف، وبسط هذا الجانب من العلم في اثنتين وستين مسألة، وتسعة وأربعين فصلاً، من كتابه الموافقات، تجلى بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح، وأنها نظام عام لجميع البشر دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا إلى غير نهاية. لأنها مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة. وأن اختلاف الأحكام عند اختلاف

العوائد ليس اختلافاً في الخطاب الشرعي نفسه، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة إلى أصل شرعي يُحكَمُ به عليها، وأن هذه الشريعة ـ كما يقول ـ خاصيتها السماح، وشأنها الرفق، تحمل الجماء الغفير، ضعيفاً وقوياً، وتهدي الكافة، فهيماً وغبياً.

المباحث التي أغفلوها فيما تكلموا عليه:

لم تقف به الهمة في التجديد والعمارة لهذا الفن، عند حد تأصيل القواعد، وتأسيس الكليات المتضمنة لمقاصد الشارع في وضع الشريعة. بل جال في تفاصيل مباحث الكتاب أوسع مجال، وتوصل باستقرائها إلى استخراج دررٍ غوال لها أوثق صلة بروح الشريعة، وأعرق نسب بعلم الأصول. فوضع في فاتحة كتابه ثلاث عشرة قاعدة، يتبعها خمسة فصول جعلها لتمهيد هذا العلم أساساً، ولتمييز المسائل التي تعتبر من الأصول نبراساً، ثم انتقل منها إلى قسم الأحكام الخمسة الشرعية والوضعية، وبحث فيها من وجهة غير الوجهة المذكورة في كتب الأصول، وأمعن بوجه خاص في المباح، والسبب، والشرط، والعزائم، والرخص. وناهيك في هذا المقام أنه وضع في ذلك ربع الكتاب، تصل منه إلى علمٍ جَمٍّ، وفقه في الدين، وقد رتب عليه في قسم الأدلة قواعد ذات شأن في التشريع. وهناك يبين ابتناء تلك القواعد على ما قرره في قسم الأحكام حتى لترى الكتاب آخذاً بعضه بحجز بعض.

ثم إن عرائس الحكمة، ولباب الأصول، التي رسم معالمها، وشد معاقلها في مباحث الكتاب والسنة؛ ما كان منها مشتركاً، وما كان خاصاً بكل منهما، وعوارضهما من الأحكام، والتشابه، والنَّسخ، والأوامر، والنواهي، والخصوص، والعموم، والإجمال، والبيان ـ هذه المباحث التي فتح الله عليه بها لم تسلس له قيادها، وتكشف له قناعها، إلا باتخاذه القرآن الكريم أنيسَه، وجعلهِ سميرَه وجليسَه، على ممر الأيام والأعوام، نظراً وعملاً وباستعانته على ذلك بالاطلاع والإحاطة بكتب السنة ومعانيها، وبالنظر في كلام الأئمة السابقين، والتزود من آراء السلف المتقدمين، مع ما وهبه الله من قوة البصيرة بالدين، حتى تشعر وأنت تقرأ في الكتاب كأنك تراه وقد تسنم ذروة طود شامخ، يشرف منه على موارد الشريعة ومصادرها، يحيط بمسالكها، ويَبصر بشعابها، فيصف عن حس، ويبني قواعد عن خبرة، ويمهد كليات يشدها بأدلة الاستقراء من الشريعة، فيضم آية إلى آيات، وحديثاً إلى أحاديث، وأثراً إلى آثار، عاضداً لها بالأدلة العقلية، والوجوه النظرية حتى يدق عنق الشك، ويسد مسالك الوهم، ويظهر الحق ناصعاً بهذا الطريق الذي هو نوع

من أنواع التواتر المعنوي، ملتزماً ذلك في مباحثه وأدلته حتى قال ـ بحق ـ إن هذا المسلك هو خاصية كتابه.

ولقد أبان في هذه المسائل منزلة الكتاب من أدلة الشريعة، وأنه أصل لجميع هذه الأدلة، وأن تعريفه للأحكام كلي، وأنه لا بد له من بيان السنة، كما بيَّن أقسام العلوم المضافة إلى القرآن، وما يحتاج إليه منها في الاستنباط، وما لا يحتاج إليه، وتحديد الظاهر والباطن من القرآن، وقسم الباطن الذي يصح الاستنباط منه، والذي لا يصح الاستنباط منه، وأثبت أن المكي اشتمل على جميع كليات الشريعة، والمدني تفصيل وتقرير له، وأنه لا بد من تنزيل المدني على المكي، وأن النَّسخ لم يرد على الكليات مطلقاً، وإنما ورد على قليل من الجزئيات لأسباب مضبوطة، وحدد الضابط للحد الأعدل الأوسط في فهم الكتاب العزيز الذي يصح أن يبني عليه اقتباس الأحكام منه، ثم بين رتبة السنة ومنزلتها من الكتاب، وأنها لا تخرج في أحكام التشريع عن كليات القرآن، وأثبت ذلك كله بما لا يدع في هذه القواعد شبهة.

وقد جعل تمام الكتاب باب الاجتهاد ولواحقه، فبيَّن أنواع الاجتهاد، وما ينقطع منها، وما لا ينقطع إلى قيام الساعة، وأنواع ما ينقطع، وما يتوقف منها على الركنين ـ حذق اللغة العربية حتى يكون المجتهد في معرفة تصرفاتها كالعرب، وفهم مقاصد الشريعة على كمالها ـ وما يتوقف منها على الثاني دون الأول، وما لا يتوقف على واحد منهما.

ثم أثبت أن الشريعة ترجع في كل حكم إلى قول واحد، مهما كثر الخلاف بين المجتهدين في إدراك مقصد الشارع في حكم من الأحكام؛ وبنى على هذا الأصل طائفة من الكليات الأصولية؛ ثم بين محالّ الاجتهاد، وأسباب عروض الخطأ فيه الخ الخ.

وفيما ذكره إشارة إلى قطرة من ساحل كتاب الموافقات الذي لو اتخذ مناراً للمسلمين، بتقريره بين العلماء، وإذاعته بين الخاصة، لكان منه مِذَبَّةٌ تطرد أولئك الأدعياء المتطفلين على موائد الشريعة المطهرة، يتبجحون بأنهم أهل للاجتهاد مع خلوهم من كل وسيلة، وتجردهم من الصفات التي تدنيهم من هذا الميدان سوى مجرد الدعوى، وتمكن الهوى، وترك أمر الدين فوضى بلا رقيب.

فترى فريقاً ممن يستحق وصف الأمية في الشريعة يأخذ ببعض جزئياتها يهدم به كلياتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادي الرأي من غير إحاطة بمقاصد الشارع لتكون ميزاناً في يده لهذه الأدلة الجزئية؛ وفريقاً آخر يأخذ الأدلة الجزئية مأخذ الاستظهار على

غرضه في النازلة العارضة، فيحكّم الهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تبعاً لغرضه، من غير إحاطة بمقاصد الشريعة، ولا رجوع إليها رجوعَ الافتقار، ولا تسليم لما روي عن ثقات السلف في فهمها، ولا بصيرة في وسائل الاستنباط منها؛ وما ذلك إلا بسبب الأهواء المتمكنة من النفوس، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل، واطِّراح النَّصفَة، وعدم الاعتراف بالعجز، مضافاً ذلك كله إلى الجهل بمقاصد الشريعة، والغرور بتوهم بلوغ درجة الاجتهاد. وإنها لمخاطرة في اقتحام المهالك أعاذنا الله.

ونعود إلى الموضوع فنقول إن صاحب الموافقات لم يذكر في كتابه مبحثاً واحداً من المباحث المدونة في كتب الأصول، إلا إشارة في بعض الأحيان لينتقل منها إلى تأصيل قاعدة، أو تفريع أصل، ثم هو مع ذلك لم يَغض من فضل المباحث الأصولية، بل تراه يقول في كثير من مباحثه: إذا أضيف هذا إلى ما تقرر في الأصول أمكن الوصول إلى المقصود.

وجملة القول، أن كلًّا مما ذكروه في كتب الأصول، وما ذكره في الموافقات، يعتبر كوسيلة لاستنباط الأحكام من أدلة الشريعة، إلا أن القسم المذكور في الأصول على كثرة تشعبه، وطول الحِجاج في مسائله، تنحصر فائدته في كونه وسيلة؛ حتى لطالما أوردوا على المشتغلين به الاعتراض بأنه لا فائدة فيه إلا لمن يبلغ درجة الاجتهاد، فكان الجواب الذي يقال دائماً: إن فائدته لغير المجتهد أن يعرف كيف استنبطت الأحكام؛ ولكن التسليم بهذا الجواب يحتاج إلى تسامح وإغضاء كثير، لأنه إنما يعرف به بعض أجزاء وسيلة الاستنباط مفككة منثورة؛ والبعض الآخر ـ وهو المتعلق بركن معرفة مقاصد الشريعة ـ فاقد. وما مثله في هذه الحالة إلا كمثل من يريد أن يعلمك صنعة النساجة فيعرض عليك بعض أجزاء آلة النسيج محلولة مبعثرة الأجزاء، ولا تخفى ضؤولة تلك الفائدة.

أما القسم الذي ذكره الشاطبي في الأجزاء الأربعة من كتابه فهو وإن كان كجزء من وسيلة الاستنباط، يعرف به كيف استنبط المجتهدون أيضاً، إلا أنه في ذاته فقه في الدين، وعلم بنظام الشريعة، ووقوف على أسس التشريع، فإن لم نصل منه إلى الاتصاف بصفة الاجتهاد، والقدرة على الاستنباط، فإنا نصل منه إلى معرفة مقاصد الشارع، وسر أحكام الشريعة، وإنه لهدي تسكن إليه النفوس، وإنه لنور يشرق في نواحي قلب المؤمن، يدفع عنه الحيرة ويطرد ما يلم به من الخواطر، ويجمع ما زاغ من المدارك، فلله ما أفاد الشريعة الإسلامية هذا الإمام رضي الله عنه.

السبب في عدم تداول الكتاب:

بقي أن يقال: إذا كانت منزلة الكتاب كما ذكرت، وفضله في الشريعة على ما وصفت، فلماذا حجب عن الأنظار، طوال هذه السنين، ولم يأخذ حظه من الإذاعة، بَلْهَ العكوف على تقريره، ونشره بين علماء الشرق؟ فلو لم تكن الكتب المشتهرة أكثر منه فائدة ما احتجب واشتهرت.

وجوابه أن هذا منقوض، فإنه لا يلزم من الشهرة وعدمها فضل ولا نقص، فالكتب عندنا كالرجال، فكم من فاضل استتر، وعاطل ظهر، ويكفيك تنبيهاً على فساد هذه النظرية ما هو مشاهد، فهذا كتاب جمع الجوامع بشرح المحلي بقي قروناً طويلة، هو كتاب الأصول الوحيد الذي يدرس في الأزهر، ومعاهد العلم بالديار المصرية، مع وجود مثل الإحكام للآمدي؛ وكتابي المنتهى والمختصر لابن الحاجب، والتحرير والمنهاج ومسلم للثبوت وغيرها من الكتب المؤلفة في نفس القسم الذي اشتمل عليه جمع الجوامع وقد نسجت عليها عناكب الإهمال، فلم يبرز بعضها للتداول والانتفاع بها، إلا في عهدنا الأخير، ولا يختلف إثنان في أن جمع الجوامع أقلها غناء، وأكثرها عناء.

وإنما يرجع خمول ذكر الكتاب إلى أمرين: أحدهما المباحث التي اشتمل عليها، وثانيهما طريقة صوغه وتأليفه؛ فالأول كون هذه المباحث مبتكرة مستحدثه لم يُسبق إليها المؤلف كما أشرنا اليه، وجاءت في القرن الثامن بعد أن تم للقسم الآخر من الأصول تمهيده وتعبيد طريقه، وألفه المشتغلون بعلوم الشريعة، وتناولوه بالبحث والشرح والتعلم والتعليم، وصار في نظرهم هو كل ما يطلب من علم الأصول، إذ أنه عندهم كما قلنا وسيلة الاجتهاد الذي لم يتذوقوه، فلا يكادون يشعرون بنقص في هذه الوسيلة؛ فلم تتطاول همة من سمع منهم بالكتاب إلى تناوله وإجهاد الفكر في مباحثه، واقتباس فوائده في مباحثه، واقتباس فوائده، وضمها إلى ما عرفوا، والعمل على إلفها فيما ألفوا، ولَفْتِ طلاب العلم إليها، وتحريك هممهم وإعانتهم عليها.

والثاني أن قلم أبي إسحاق رحمه الله، وإن كان يمشي سوياً، ويكتب عربياً نقياً، كما يشاهد ذلك في كثير من المباحث التي يخلص فيها المقام لذهنه وقلمه، فهناك ترى ذهناً سيالاً، وقلماً جوالاً، قد تقرأ الصفحة كاملة لا تتعثر في شيء من المفردات ولا أغراض المركبات؛ إلا أنه في مواطن الحاجة إلى الاستدلال بموارد الشريعة والاحتكام إلى الوجوه العقلية، والرجوع إلى المباحث المقررة في العلوم الأخرى، يجعل القارىء ربما

ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها، ثم منها إلى التي تليها، كأنه يمشي على أسنان المشط، لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه، وغرضاً يعول في سياقه عليه، فهو يكتب بعدما أحاط بالسنة، وكلام المفسرين، ومباحث الكلام، وأصول المتقدمين، وفروع المجتهدين، وطريق الخاصة من المتصوفين، ولا يسعه أن يحشو الكتاب بهذه التفاصيل؛ فمن هذه الناحية وجدت الصعوبة في تناول الكتاب، واحتاج في تيسير مَعانيه، وبيان كثير من مبانيه، إلى إعانة مُعانيه، ومع هذا فالكتاب يعين بعضه على بعض، فتراه يشرح آخره أوله وأوله آخره.

سبب توجهي للكتاب وطريقة مزاولتي لخدمته:

كثيراً ما سمعنا وصية المرحوم (الشيخ محمد عبده) لطلاب العلم بتناول الكتاب، وكنت إذ ذاك من الحريصين على تنفيذ هذه الوصية، فوقف أمامي وأمام غيري صعوبة الحصول على نسخة منه ـ وبعد اللتيا والتي، وفقنا إلى استعارة نسخة بخط مغربي من بعض الطلبة، فكان ألغاز الخط مع صعوبة المباحث، وإلحاح صاحب النسخة لاسترجاعها، أسباباً تضافرت على الصدّ عن سبيله، فأنفذنا وصية القائل:

إذا لم تستطع شيئاً فدعه   وجاوزه إلى ما تستطيع

فلما يسر الله طبع الكتاب طبعة مصرية، وأتيحت لي فرصة النظر فيه، عالجته أول مرة حتى جئت على آخره، فرُضتُ في هذا السفر الطويل شعابه وأوديته، وسبرت خزائنه وأوعيته. وقد زادني الخُبر به في تصديق الخَبر، وحمدت السرى ومغبة السهر. فملك أعنة نفسي لإعادة النظر فيه، بطريق الاستبصار، وامتحان ما يقرره بميزان النظار، والرجوع إلى الموارد التي أستقي منها، والتحقق من معانيها التي يصدر عنها، والإفصاح عما دق من إشاراته، والإيضاح لما شق على الذهن في عباراته، بأكمل لفظ موجز، ومد معنى مكتنز، وجلب فرع توقف الفهم عليه، والإشارة لأصل يرمي اليه. ولم أرُم الإكثار في هذه التعليقات، وتضخيمها باللم من المصنفات للمناسبات، بل جعلت المكتوب بمقياس المطلوب، واقتصرت على المكسوب في تحقيق المرغوب، إلا ما دعت ضرورة البيان إليه، في النادر الذي يتوقف الفهم عليه، والتزمت تحرير الفكر من قيوده، وإطلاقه من مجاراة المؤلف في قبول تمهيده، أو الإذعان لاستنتاجه لمقصوده، وكان هذا سبباً في عدم الاحتشام من نقده في بعض الأحيان، والتوقف في قبول رفده الذي لم يرجح في الميزان، فقد جعل هذا المسلك حقاً على الناظر المتأمل فيما قرر، والطالب للحق فيما أورد

وأصدر، وطلب منه أن يقف وقفة المتخيرين، لا وقفة المترددين المتحيرين، كما نهى عن الاستشكال قبل الاختبار، حتى لا تطرح الفائدة بدون اعتبار؛ نعم فليس في تحقيق العلم فلان وأين منه فلان؟ ولو كان لضاع كثير من الحق بين الخطأ والنسيان، وهذه ميزة ديننا الإسلام: قبول المحاجة والاختصام، حاشا الرسول عليه الصلاة والسلام.

تخريج أحاديث الكتاب:

كان من استقراء المؤلف لموارد الشريعة أن أورد زُهاء أَلْفٍ من الأحاديث النبوية، وفي الغالب لم يسندها إلى راويها، ولم ينسبها لكتب الحديث التي تحويها، بل قلما استوفى حديثاً بتمامه، وإنما يذكر منه بقدر غرض الدليل في المقام، وقد يذكر جزءاً آخر منه في مقام آخر حسبما يستدعيه الكلام، وقد يشير إلى الحديث إشارة، دون أن يذكر منه شيئاً؛ يقصد بهذا وذاك الوصول إلى قصده، دون أن يخرج في الإطناب عن حده؛ ولا تخفى حاجة الناظر في كلامه، إلى الوقوف على الحديث بتمامه، ومعرفة منزلته قوة وضعفاً، ليكون الأول عوناً على معرفة الغرض من سياق الحديث، والثاني مساعداً على تقدير الاستدلال، والاطمئنان أو عدمه في هذا المجال، فكان هذا حافزاً للهمة، إلى القيام بهذه المهمة، على ما فيها من المشقة والعمل المضني في البحث، واستقصاء ساحات دواوين الحديث الفيحاء، مع كثرة مآخذه، وتعدد مراجعه، حتى كان مرجعنا في ذلك ثلاثة وثلاثين كتاباً من كتاب الحديث، ولقد كان يحمل عنها أبهظ هذا العبء الأستاذ الشيخ محمد أمين عبد الرزاق، الذي استمر أشهراً طوالاً يعاني مراجعة هذه الأصول للوصول إلى مخرّج الحديث، والعثور على لفظه، على كثرة الروايات، واختلافها في العبارات، ليشار أمام الحديث إلى الكتاب الذي خرجه، وفي الغالب باللفظ الذي أدرجه، حتى يسهل الرجوع إلى محلته، لمعرفة لفظه ومنزلته، فجزاه الله عن خدمته للعلم خير الجزاء.

التحريفات والأخطاء الباقية في الطبعة الماضية:

إنه وإن قام جليلان من أكابر العلماء بتصحيح الكتاب عند طبعه، والعناية بقدر الوسع في رده لأصله، فقد كانت كثرة ما وجد من الخطأ والتحريف في النسخة التي حصل عليها طابع الكتاب، مضافة إلى ضيق الوقت الذي جرى فيه التصحيح، كافية لقيام العذر لحضرتهما في بقاء قسم كبير من التحريفات، وسقوط جمل برمتها، أو كلمات لا يستقيم المعنى دون إكمالها، ولا يتم للمؤلف غرض دون إدراجها؛ فكان هذا من دواعي زيادة

الأناة وإعمال الفكرة في هذه الناحية، حتى يسرها الله، وصار الكتاب في مبناه ومعناه خالصاً سائغاً للطالبين.

ولست ـ وإن أطرى الناظرون ـ بمدع أني بلغت في خدمة الكتاب النهاية، بل ـ إذا حسنت الظنون ـ قلت خطوة في البداية، فميدان العمل فيه سعةٌ لمن شحذت همته، وبذل النصح شرعةٌ لمن خلصت نيته، فإنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى؟

عبد الله دراز

بسم الله الرحمن الرحيم

خطبة المؤلف

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الحمد لله الذي أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة، وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع في عماية الضلالة، ونصب لنا من شريعة محمد ﷺ أعلى عَلم وأوضح دلالة. وكان ذلك أفضلَ ما مَنَّ به من النعم الجزيلةِ والمنحِ الجليلةِ وأناله.

فلقد كنا قبل شروق هذا النور نخبط خبط العشواء، وتجري عقولنا في اقتناص مصالحنا على غير السوَاء، لضعفها عن حَملِ هذه الأعباء، ومشاركةِ عاجلاتِ الأهواء، على مَيْدان النفس التي هي بين المنقلبيْن مدارُ الأسواء، فنضع السمومَ على الأدواءِ مواضع الدواء، طالبين للشفاء، كالقابض على الماء. ولا زلنا نسبح بينهما في بحر الوهم فنهيم، ونسرح من جهلنا بالدليل في ليلٍ بهيم، ونستنتج القياسَ العقيم، ونطلب آثار الصحةِ من الجسم السقيم، ونمشي إكباباً على الوجوه ونظن أنا نمشي على الصراط المستقيم. حتى ظهر محض الإجبار، في عين الأقدار، وارتفعت حقيقةُ أيدي الاضطرار، إلى الواحد القهار، وتوجهت إليه أطماعُ أهل الافتقار، لمّا صح من ألسنةِ الأحْوال صدقُ الإقرار، وثبت في مكتسباتِ الأفعال حكمُ الاضطرار. فتداركنا الربُ الكريم، بلطفه العظيم، ومنّ علينا البر الرحيم، بعطفه العميم، إذ لم نستطع من دونه حيلاً، ولم نهتد بأنفسنا سُبلاً، بأن جعل العذر مقبولاً، والعفوَ عن الزلات قبل بعث الرسالات مأمولاً، فقال سبحانه: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ [الإسراء: ١٥]. فبعثَ الأنبياء عليهم السلام في الأُمم، كل بلسان قومه من عرب أو عجم؛ ليبينوا لهم طريق الحق من أَمَم، ويأخذوا بحُجَزهم عن موارد جهنم، وخصنا معشرَ الآخِرين السابقين بِلَبِنة تمامهم، ومِسكِ خِتامهم، محمدِ بن عبد الله، الذي هو النعمة المسْداة، والرحمةُ المهداة، والحكمة البالغة الأمّية، والنخبة الطاهرة الهاشمية. أرسله إلينا شاهداً ومبشراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، وأنزل عليه كتابه العربي المبين، الفارق بين الشك واليقين، الذي لا يأتيه الباطلُ من بين

يديه ولا من خلفه، ووضع بيانه الشافي وإيضاحه الكافي في كفه، وطيَّبه بطيب ثنائه وعرَّفه بعَرْفة، إذ جعل أخلاقَه وشمائله جملة نعتِه وكليّ وصفه، فصار عليه السلام مبيناً بقـوله وإقراره وفعله وكفه. فوضح النهار لذي عينين، وتبين الرشد من الغي شمساً من غير سحاب ولا غين.

فنحمده سبحانه والحمدُ نعمة منه مستفادة، ونشكر له والشكرُ أول الزيادة؛ ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الملكُ الحقُّ المبين، خالقُ الخلق أجمعين، وباسطُ الرزقِ للمطيعين والعاصين، بسطاً يقتضيه العدلُ والإحسان، والفضل والامتنان، جارياً على حكم الضمان. قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ والإِنْسَ إلَّا لِيَعْبُدُونِ* مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أنْ يُطْعِمُونِ* إنّ الله هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُـوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٦، ٥٧، ٥٨] وقال تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا، لَا نَسْأَلُكَ رِزْقاً، نَحْنُ نَرْزُقُكَ، وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى﴾ [طه: ١٣٢]. كلُّ ذلك ليتفرغوا لإداءِ الأمانة التي عُرضت عليهم عرضاً، فلما تحملوها على حكم الجزاء حُمِّلوها فرضاً، ويا ليتهم اقتصروا على الإشفاق والإباية، وتأملوا في البداية خطرَ النهاية، لكنهم لم يخطر لهم خَطرُها على بال، كما خطر للسماوات والأرضِ والجبال، فلذلك سمي الإنسان ظلوماً جهولاً، وكان أمر الله مفعولاً؛ دل على هذه الجملةِ المستبانة، شاهدُ قوله: ﴿إنَّا عَرَضْنَا الأمَانَةَ﴾ [الأحزاب: ٧٢]. فسبحان من أجرى الأمور بحكمته وتقديره، على وفق علمه وقضائه ومقاديره، لتقوم الحجة على العباد فيما يعملون، لا يُسْألُ عما يفعلُ وهم يُسألون.

ونشهد أن محمداً عبدهُ ورسولهُ، وحبيبهُ وخليلهُ، الصادقُ الأمين، المبعوثُ رحمةً للعالمين، بملة حنيفيّة، وشِرعةٍ بالمكلفين بها حَفية، ينطقُ بلسان التيسير بيانُها، ويعرِّف أن الرفق خاصيتها والسماحَ شأنها، فهي تحملُ الجمّاءَ الغفير ضعيفاً وقوياً، وتَهدي الكافة فهيماً وغبياً، وتدعوهم بنداء مشتركٍ دانياً وقصياً، وترفق بجميع المكلفين مطيعاً وعصياً، وتقودهم بخزائمهم منقاداً وأبياً، وتسوّي بينهم بحكم العدل شريفاً ودَنيّا، وتبوّىء حاملها في الدنيا والآخرةِ مكاناً عليًّا، وتُدرج النبوءة بين جنبيه وإن لم يكن نبياً، وتُلبس المتصفَ بها ملبساً سنياً، حتى يكونَ لله ولياً، فما أغنى من والاها وإن كان فقيراً، وما أفقر من عادها وإن كان غنياً.

فلم يزل عليه السلام يدعو بها وإليها، ويبث للثقلين ما لديها، ويناضل ببراهينها عليها، ويحمي بقواطعها جانبيها، بالِغ الغاية في البيان، يقول بلسان حاله ومقاله: «أنا

النذيرُ العُرْيان» ﷺ وعلى آله وأصحابه الذين عرفوا مقاصدَ الشريعة فحصَّلوها، وأسسوا قواعدها وأصَّلوها، وجالت أفكارُهم في آياتها. وأعملوا الجدَّ في تحقيق مباديها وغاياتها، وعنُوا بعد ذلك باطِّراح الآمال، وشفعوا العلم بإصلاح الأعمال، وسابقوا إلى الخيـرات فسبقوا، وسارعوا إلى الصالحـات فما لُحقـوا، إلى أن طلعَ في آفاق بصـائرهم شمس الفرقان، وأشرق في قلوبهم نورُ الإيقان، فظهرت ينابيعُ الحكم منها على اللسان، فهم أهل الإسلام والإيمان والإحسان. وكيف لا وقد كانوا أول من قرع ذلك الباب، فصاروا خاصةَ الخاصة ولُبابَ اللباب، ونجوماً يَهتدي بأنوارهم أولو الألباب، رضي الله عنهم وعن الذين خَلَفوهم قدوةً للمقتدين، وأسوة للمهتدين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد؛ أيهـا الباحِثُ عن حقـائق أعلى العلوم، الطالب لأسنَى نتـائج الحُلوم، المتعطشُ إلى أحلَى موارِد الفهوم، الحائمُ حولَ حمى ظاهر المرسوم، طمعاً في إدراكِ باطنِه المرقوم، معاني مرتوقةً في فتق تلك الرسوم ـ فإنه قد آن لك أن تصغيَ إلى مَن وافقَ هواكَ هواه، وأن تُطارح الشجى من ملكه ـ مثلك ـ شجاه، وتعود ـ إذ شاركته في جَوآه ـ محلَّ نجواه، حتى يبث إليك شكواه، لِتجريَ معه في هذا الطريق من حيث جرى، وتسري في غَبَشه الممتزجِ ضوؤُه بالظُّلمة كمـا سَرَى، وعنـد الصباح تَحمـدُ إن شاء الله عـاقبةَ السُّرى.

فلقد قطعَ في طلب هذا المقصود مَهامِه فيحـاً، وكابـد من طوارق طـريقه حَسنـاً وقبيحاً، ولاقَى من وجوهه المعترضة جَهْماً وصَبيحاً، وعانى من راكبتـهِ المختلفة مـانعاً ومبيحاً، فإن شئت ألفيتَه لتعب السير طليحاً، أو لِما حالفَ من العنـاء طريحاً، أو لمحاربةِ العوارضِ الصادة جريحاً، فلا عيش هنيئاً ولا موت مريحاً؛ وجملة الأمر (في التحقيق) أن أدهَى ما يلقاه السالك للطريق فقدُ الدليـل، مع ذهنٍ لعـدم نور الفـرقان كليـلٍ، وقلبٍ بصدماتِ الأضغاث عليلٍ، فيمشي على غير سبيلٍ، وينتمي إلى غير قبيلٍ... إلى أنْ منَّ الرب الكريم، البر الرحيم، الهادي من يشاء إلى صراط مستقيم، فبُعثت له أرواحُ تلك الجسوم، وظهرت حقائقُ تلك الرسوم، وبدَت مسمياتُ تلك الوسوم، فلاحَ في أكنافها الحقُّ واستبان، وتجلى من تحت سحابها شمس الفرقان وبان، وقويت النفسُ الضعيفة وشجُع القلبُ الجبان، وجاء الحق فوصل أسبابه وزهق الباطل فبان، فأورد من أحاديثـه الصحاحِ الحسان، وفوائده الغريبة البرهان، وبدائعه الباهرةِ للأذهان، ما يعجز عن تفصيل بعض أسراره العقلُ ويقصر عن بث معشاره اللسان، إيراداً يميز المشهورَ من الشاذ، ويحقق

مراتب العوام والخواص والجماهير والأفذاذ، ويوفي حق المقلد والمجتهد، والسالك والمربي، والتلميذ والأستاذ، على مقاديرهم في الغباوة والذكاء، والتواني والاجتهاد، والقصور والنفاذ، ويُنزل كلاًّ منهم منزلته حيث حل، ويبصره في مقامه الخاص به بما دقّ وجلّ، ويحمله فيه على الوسط الذي هو مَجالُ العدل والاعتدال، ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم بين الاستصعاد والاستنزال، ليخرجوا من انحرافي التشدد والانحلال، وطرفي التناقض والمحال، فله الحمد كما يجب لجلاله، وله الشكر على جميل إنعامه وجزيل إفضاله.

ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده، تفاصيل وجُملاً، وأسوق من شواهده، في مصادر الحكم وموارده، مبيَّناً لا مجملاً، معتمداً على الاستقراآت الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيناً أصولها النقلية، بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والمُنَّة، في بيان مقاصد الكتاب والسّنة، ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد، وجمع تلك الفوائد، إلى تراجم تردُّها إلى أصولها، وتكونُ عوناً على تعقلِها وتحصيلها، فانضمت إلى تراجم الأصول الفقهية، وانتظمت في أسلاكها السنية البهية، فصار كتاباً منحصراً في خمسة أقسام.

الأول: في المقدمات العلمية المحتاج إليها في تمهيد المقصود.

والثاني: في الأحكام وما يتعلق بها من حيث تصورها والحكم بها أو عليها كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف.

والثالث: في المقاصد الشرعية في الشريعة وما يتعلق بها من الأحكام.

والرابع: في حصر الأدلة الشرعية وبيان ما ينضاف إلى ذلك فيها على الجملة وعلى التفصيل وذكر مآخذها وعلى أي وجه يحكم بها على أفعال المكلفين.

والخامس: في أحكام الاجتهاد والتقليد والمتصفين بكل واحد منهما وما يتعلق بذلك من التعارض والترجيح والسؤال والجواب. وفي كل قسم من هذه الأقسام مسائل وتمهيدات، وأطراف وتفصيلات، يتقرر بها الغرض المطلوب، ويقرب بسببها تحصيله للقلوب.

ولأجل ما أُودعَ فيه من الأسرار التكليفية، المتعلقة بهذه الشريعةِ الحنيفية، سميته

(بعنوان التعريف بأسرار التكليف). ثم انتقلت عن هذه السيماء لسند غريب، يقضي العجب منه الفطنُ الأريب، وحاصله أني لقيت يوماً بعض الشيوخ الذين أحللتهم مني محل الإفادة، وجعلت مَجالِسهم العلمية محطاً للرحل ومُناخاً للوفادة، وقد شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه، ونابذت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه. فقال لي: رأيتك البارحة في النوم، وفي يدك كتاب ألَّفتَه، فسألتك عنه، فأخبرتني أنه (كتاب الموافقات) قال: فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة، فتخبرني أنك وفقت به بين مَذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة، فقلت له: لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب، وأخذتم من المبشرات النبوية بجزء صالح ونصيب، فإني شرعت في تأليف هذه المعاني، عازماً على تأسيس تلك المباني، فإنها الأصولُ المعتبرةُ عند العلماء، والقواعدُ المبنيُّ عليها عند القدماء، فعجب الشيخ من غرابة هذا الاتفاق، كما عجبت أنا من ركوب هذه المفازة وصحبة هذه الرفاق؛ ليكون ـ أيها الخل الصفي، والصديق الوفي ـ هذا الكتاب عوناً لك في سلوك الطريق، وشارحاً لمعاني الوفاق والتوفيق، لا ليكون عمدتَك في كل تحقق وتحقيق، ومرجعك في جميع ما يعنّ لك من تصور وتصديق؛ إذ قد صار علماً من جملة العلوم، ورسماً كسائر الرسوم، ومورداً لاختلاف العقول وتعارض الفهوم؛ لا جرم أنه قرَّب عليك في المسير، وأعْلَمك كيف ترقى في علوم الشريعة وإلى أين تسير، ووقف بك من الطريق السابلة على الظَّهر، وخطب لك عرائس الحكمة ثم وهب لك المهر.

فقدِّمْ قَدَمَ عزمك فإذا أنت بحول الله قد وصلت، وأقْبِلْ على ما قِبَلك منه فها أنت إن شاء الله قد فزت بما حصَّلت، وإياك وإقدامَ الجبانَ، والوقوفَ مع الطرق الحسان، والإخلادَ إلى مجرد التصميم من غير بيان؛ وفارقْ وهْد التقليد راقياً إلى يفاع الاستبصار، وتمسك من هديك بهمة تتمكن بها من المدافعة والاستنصار، إذا تطلعت الأسئلة الضعيفة والشُّبَه القصار؛ والبس التقوى شعاراً، والاتِّصاف بالإنصاف دثاراً، واجعل طلبَ الحق لك نحلة، والاعتراف به لأهله ملة، لا تملكْ قلبَكَ عوارضُ الأغراض، ولا تُغَرِّ جوهرة قصدك طوارق الإعراض، وقِفْ وقفة المتخيرين، لا وقفة المتحيرين، إلا إذا اشتبهت المطالب، ولم يلُحْ وجه المطلوب للطالب، فلا عليك من الإحجام وإن لجَّ الخصوم، فالواقع في حمى المشتبهات هو المخصوم، والواقف دونها هو الراسخ المعصوم، وإنما العار والشنار، على من اقتحم المناهي فأوردته النار. لا تَرِدْ مَشرع العصبية، ولا تأنف من الإذعان إذا لاح وجه القضية، أنفةَ ذوي النفوس العصية، فذلك مرعى لِسَوامِها وبيل، وصدود عن سواء السبيل.

فإن عارضك دون هذا الكتاب عارضُ الإنكـار، وعمى عنك وجـهُ الاختراع فيـه والابتكار، وغرَّ الظانَّ (إنه شيء ما سُمع بمثله، ولا أُلِّف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منوالِه أو شُكلَ بشكله، وحسبُك من شرّ سماعه، ومن كل بِدْع في الشريعة ابتداعه) فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار، ولا تَرْمِ بمظنة الفائدة على غير اعتبار، فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشدَّ معاقده السلف الأخيـار، ورسم معالِمَه العلماءُ الأحبار، وشيد أركانَه أنظار النظار، وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار، ووجب قبول ما حواه والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار، حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل، ويطرق صحةَ أفكارهم من العِلل، فالسعيد من عدَّت سقطاته، والعالم من قلّت غلطاته.

وعند ذلك فحق على الناظر المتأمل، إذا وجد فيه نقصاً أن يكمّل، وليحسن الظن بمن حالفَ الليالي والأيام، واستبدلَ التعبَ بالراحةِ والسهر بالمنام، حتى أهدَى إليه نتيجةَ عمرِه، ووهب له يتيمةَ دهرِه، فقد ألقى إليه مقاليد ما لديه، وطوقه طوقَ الأمانة التي في يديه، وخرج عن عهدة البيان فيما وجب عليه، وإنما الأعمالُ بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكِحُها فهجرته إلى ما هاجر إليه.

جعلنا الله من العاملين بما علِمْنا، وأعاننا على تفهيم ما فهمنا، ووهب لنا علماً نافعاً يبلّغنا رضاه، وعملاً زاكياً يكون عُدَّة لنا يوم نَلقاه. إنه على كل شيء قدير، وبالإجـابة جدير؛ وها أنا أشرعُ في بيان الغرض المقصود، وآخُذُ في إنجاز ذلـك الموعـود، والله المستعانُ ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

مقدمات المؤلف

تمهيد المقدماتِ المحتاجِ إليها قبلَ النظرِ في مسائل الكتاب (وهي بِضْع عشرةَ مقدمةً)

المقدمة الأولى:

إن أصول الفقهِ[١] في الدين قطعية لا ظنية؛ والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعيّ.

بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع[٢]؛ وبيان الثاني من أوجه.

أحدها[٣]: أنها ترجع .إمّا إلى أصول عقلية[٤]، وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي[٥]

---

(١) تطلق الأصول على الكليات المنصوصة في الكتاب والسنة كلا ضرر ولا ضرار، ولا تزر وازرة وزر أخرى، وما جعل عليكم في الدين من حرج، إنما الأعمال بالنيات، من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة وهكذا، وهذه تسمى أدلة أيضاً كالكتاب والسنة والإجماع الخ. وهي قطعية بلا نزاع. وتطلق أيضاً على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة التي توزن بها الأدلة الجزئية عند استنباط الأحكام الشرعية منها، وهذه القوانين هي فن الأصول. فمنها ما هو قطعي باتفاق، ومنها ما فيه النزاع بالظنية والقطعية، فالقاضي ومن وافقه على أن من هذه المسائل الأصولية ما هو ظني، والمؤلف بصدد معالجة إثبات كون مسائل الأصول قطعية بأدلته الثلاثة الأولى وبالأدلة الأخرى التي جاء بها في صدد الرد على المازري في اعتراضه على القاضي. ثم قرر أخيراً أن ما كان ظنياً يطرح من علم الأصول فيكون ذكره تبعياً لا غير.

(٢) فإنّا إذا تصفحنا جميع مسائل علم الأصول نقطع بأنها مبنية على كليات الشريعة الثلاث، واستقراء جميع الافراد فيه ممكن فإنها مسائل محصورة.

(٣) حاصله أن كليات الشريعة مبنية إما على أصول عقلية، وإما على استقراء كلي من الشريعة، وكلاهما قطعي، فهذه الكليات قطعية، فما ينبني عليها من مسائل الأصول قطعي.

(٤) أي راجعة إلى أحكام العقل الثلاثة كما سيذكره في المقدمة الثانية تفصيلاً.

(٥) لا يتأتى عادة أن يكون المستنبطون لقاعدة أن الأمر للوجوب مثلاً وقفوا على كل أمر صدر من الشارع حتى يتحقق الاستقراء الكلي المعروف الموجب لليقين، لكن المطلوب هنا القطع أي الجزم، ويكفي لذلك الكثرة المستفيضة الإفراد من كل نوع من أنواع الأمر، الواردة في مقاصد الشريعة الثلاثة: =

من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً؛ ولا ثالث[١] لهذين إلا المجموعُ منهما، والمؤلفُ من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه.

والثاني[٢]: أنها لو كانت ظنيةً لم تكن راجعةً إلى أمر عقلي، إذ الظن لا يُقبلُ في العقليات، ولا إلى كليّ شرعيّ، لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات[٣]؛ إذ لو جاز تعلق الظن بكلياتِ الشريعة لجاز تعلقُه بأصلِ الشريعة، لأنه الكلي الأول[٤]، وذلك غير جائز عادة[٥] ـ وأعني بالكليات[٦] هنا الضروريات والحاجياتِ والتحسينياتِ ـ وأيضاً لو جاز تعلقُ الظنِ بأصلِ الشريعة لجاز تعلُق الشك بها، وهي لا شكَّ فيها، ولجاز تغييرُها وتبديلُها، وذلك خلافُ ما ضمِن الله عزّ وجلّ من حفظها.

والثالث: أنه لو جاز جعلُ الظني أصلاً في أصولِ الفقه لجاز جعلهُ أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق، فكذلك هنا، لأن نسبةَ أصولِ الفقه من أصل الشريعة كنسبةِ أصولِ الدين، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوتِ في أنها كلياتٌ معتبرةٌ[٧] في كلّ ملة، وهي داخلةٌ في حفظ الدين من الضروريات.

وقد قال بعضهم: لا سبيلَ إلى إثباتِ أصولِ الشريعة بالظن، لأنه تشريع، ولم نُتعَبَّد

= الضروريات والحاجيات والتحسينات، ومثل هذا كاف في عده استقراء كلياً يوجب القطع، لأن ما لم يطلع عليه المستنبط من الأوامر لا يخرج عن كونه فرداً من أنواع الأوامر التي اطلعوا عليها فلا يترتب عليه إخلال بالقاعدة.

(١) سيأتي في المقدمة الثانية زيادة العادي فلعله توسع هنا بإدراجه في العقلي.

(٢) إثبات للمطلوب بإبطال نقيضه، لأنه يترتب على كونها ظنية حصول ما لا يجوز عادة وهو تعلق الظن بأصل الشريعة، وأيضاً حصول الشك فيها، وأيضاً جواز تبديلها، وكلها باطلة.

(٣) لا الكليات الشرعية بدليل قوله إذ لو جاز فهو روح الدليل.

(٤) أي بملاحظة أنها جاءت بعد الاستقراء الكلي فيصح قوله لجاز الخ وَأصل الشريعة المقطوع بها هي الكلي الأول الذي تفرعت عنه القوانين والكليات الأخرى، وحيث كان الأصل الأول مقطوعاً به وكان التفريع عليه بطريق الاستقراء الكلي فحكم الفرع حينئذ يكون حكماً للأصل والعكس.

(٥) لأنه بعد قيام الدليل على الأصل والقطع به يستحيل عادة أن يحصل فيه ظن بدل القطع، ولم يقل عقلاً لأنه لا يمنع العقل حصول الظن للشخص في شيء بعد القطع بالدليل، فإنه لا يلزم من فرض ذلك محال عقلاً.

(٦) أي التي قلنا أنها مرجع لمسائل الأصول.

(٧) استدلال خطابي لأنه لا يتأتى اعتبار ذلك في جميع مسائل الأصول حتى ما اتفقوا عليه منها، إنما المعتبر في كل ملة بعض القواعد العامة فقط، وكان يجدر به وهو في مقام الاستدلال العام على قطعية مسائل الأصول ومقدماتها ألا يذكر مثل هذا الدليل.

بالظن إلا في الفروع، ولذلك لم يَعُدّ القاضي ابنُ الطيبِ من الأصول تفاصيلَ العلل، كالقول في عكسِ العلةِ، ومعارضتها، والترجيحِ بينها وبين غيرها، وتفاصيل أحكام الأخبار، كأعداد الرُّواة والإرسال، فإنه ليس بقطعي.

واعتذر ابنُ الجُوَينيّ عن إدخالِه في الأصول بأن التفاصيلَ المبنيةَ على الأصول المقطوع بها داخلةٌ بالمعنى[1] فيما دلَّ عليه الدليلُ القطعي.

قال المازري: وعندي أنه لا وجه للتحاشي عن عَدِّ هذا الفنِّ من الأصول وإن كان ظنياً، على طريقة القاضي في أن الأصولَ هي أصولُ العلم؛ لأن تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لا لأنفُسها[2] لكن ليُعْرَضَ عليها أمر غير معينٍ مما لا ينحصر - قال - فهي في هذا كالعموم[3] والخصوص، قال: ويحسن من أبي المعالي أن لا يعدَّها من الأصولِ، لأن الأصول عنده هي الأدلةُ، والأدلةُ عنده ما يُفضي إلى القطع؛ وأما القاضي فلا يَحسُن به إخراجُها من الأصول، على أصلِه الذي حكيناه عنه. هذا ما قال.

والجوابُ[4] أن الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعاً به؛ لأنه إن كان مظنوناً تطرق إليه احتمالُ الإخلافِ، ومثل هذا لا يجعل أصلاً في الدين عملاً بالاستقراء، والقوانينُ الكليةُ لا فرقَ بينها[5] وبين الأصولِ الكليةِ التي نُصّ عليها. ولأن الحفظَ المضمون في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] إنما المراد به حفظُ أصوله الكلية المنصوصة[6]، وهو المرادُ بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾

---

(١) لا يخفى أن اعتبار مثل هذا يؤدي إلى دعوى أن الفروع قطعية أيضاً.

(٢) أي لا لتعتقد حتى يلزم فيها ثبوتها على وجه قطعي.

(٣) لعله يريد أن القاعدة بالنسبة لجزئيات الأدلة كعالم: بالنسبة لجزئياته وحيث أن جزئيات الأدلة يلحقها الظن في دلالتها فلا مانع أن تكون الكليات التي تنطبق عليها كانطباق العام على الخاص يلحقها الظن أيضاً.

(٤) أي عن القاضي، أي أن القاضي وإن قال أن الأصول هي تلك القوانين فهذا لا ينافي أنه يقول أنها قطعية، لأن كل ما كان ظنياً لا يعد من الأصول، فسواء أريد بالأصول الأدلة من الكتاب والسنة الخ أو أريد بها تلك القواعد لا بد أن تكون قطعية، ومنه يعلم أن قوله لأن تلك الظنيات الخ من كلام المازري لا من كلام القاضي. ومعلوم أن الغرض من جلب كلام القاضي والمازري تصفية المقام ورد شبهة المازري ليتم له أن أصول الفقه على أي تقدير في معناها قطعية سواء كانت هي القواعد، أو الأدلة من الكتاب والسنة، أو الكليات الشرعية المنصوصة.

(٥) مجرد دعوى إلا أن يجعل تفريعاً على ما قبله فتكون الفاء ساقطة.

(٦) مسلم ولكنك تعمم في المستنبطة الصرفة أيضاً.

[المائدة: ٣] أيضاً؛ لا أن المراد[١] المسائل الجزئية، إذ لو كان كـذلك لم يتخلف عن الحفظِ جزئيٌّ من جزئيات الشريعة؛ وليس كذلك لأنّا نقطع بالجواز، ويؤيده الـوقوع، لتفاوُتِ الظنون، وتطرُّق الاحتمالات في النصوصِ الجزئيةِ، ووقوع الخطأ فيها قطعاً؛ فقد وجد الخطأ في أخبار الآحاد وفي معاني الآيات، فدل على أن المـرادَ بالذكر المحفوظِ ما كان منه كلياً[٢]، وإذ ذاك يلزم أن يكون كلُّ أصل قطعياً. هذا على مذهب أبي المعالي. وأما على مذهب القاضي فإن إعمال الأدلة القطعيةِ أو الظنيةِ إذا كـان متوقفـاً على تلك القوانينِ التي هي أصولُ الفقهِ فلا يمكنُ الاستدلالُ بها إلا بعدَ عرضِها عليها، واختبارها بها، ولزم أن تكون مثلَها بل أقوى منها، لأنك أقمتَها مُقامَ الحاكم على الأدلة، بحيث تُطرحُ الأدلة إذا لم تجْر على مقتضى تلك القـوانين؛ فكيف يصح أن تجعـل الظنيـاتُ قوانينَ لِغيرها[٣].

ولا حجة في كونها غيرَ مرادة لأنفسها، حتى يستهانَ بطلبِ القطع فيها، فإنها حاكمة على غيرها، فلا بدّ من الثّقةِ بها في رُتبتها، وحينئذ يصلح أن تجعلَ قوانين. وأيضاً لو صح كونها ظنية لزم منه جميع ما تقدم في أول المسألة، وذلك غير صحيح؛ ولو سلم ذلك كله فالاصطلاح اطّردَ على أن المظنوناتِ لا تجعل أصولاً، وهذا كاف في اطّراح الظنياتِ من الأصول بإطلاق. فما جرى[٤] فيها مما ليس بقطعي فمبنيٌّ على القطعي تفريعاً عليه بالتبع، لا بالقصد الأول.

---

(١) سيأتي له ما يخالف هذا إذ يقول في المقدمة التاسعة: ولذا كانت الشريعة محفوظة أصولها وفروعها. ويمكن الجمع بين كلاميه بأن مراده هنا نفي حفظ الفروع بذاتها وهناك إثبات حفظها بنصب أدلتها الكافية لمن توجه إليها بفهم راسخ فإن أخطأها بعض أصابها بعض آخر فهي محفوظة في الجملة.

(٢) كلياً منصوصاً كما قال أولاً، فيمنع قوله بعد يلزم أن يكون كل أصل قطعياً. فإذا كان غرضه تقرير مذهب أبي المعالي، وأن القطع إنما هو في الكليات المنصوصة في الشريعة بدون تعرض للقوانين المستنبطة لا يكون لذكره هنا فائدة تعود على غرضه من قطعية مسائل الأصول. وإذا كان يقيس القوانين على النصوص كما هو المفهوم من قوله لا فرق بينها وبين الأصول التي نص عليها فهو قياس لم يذكر له علة صحيحة.

(٣) أي من القطعيات التي تعرض فيما يعرض عليها. وقد يقال إنها جعلت قوانين لاستخراج الفروع من القطعيات والظنيات، وليست قوانين لنفس القطعيات. والفروع المستنبطة بها ظنية ولا ضير في هذا.

(٤) رجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى، ولكنه مقبول ومعقول، فإن من مسائل الأصول ما هو قطعي مجمع عليه. ومنها ما هو محل للنظر وتشعب وجوه الأدلة إثباتاً ورداً. راجع الأسنوي على المنهاج في تعريف الأصول. على أنه ـ بهذه الخاتمة التي طرح بها كثيراً من القواعد المذكورة في الأصول جزافاً =

المقدمة الثانية:

إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلةَ المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية[١]، لأنها لو كانت ظنية لم تفد القطع في المطالب المختصة به. وهذا بيّن. وهي إما عقلية، كالراجعةِ إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوبِ والجواز والاستحالة؛ وإما عاديةٌ، وهي تتصرف ذلك التصرفَ أيضاً، إذ من العاديّ ما هو واجبُ في العادة أو جائز أو مستحيل؛ وإما سمعية، وأجلّها المستفادُ من الأخبار المتواترة في اللفظ، بشرط أن تكون قطعيةَ الدلالة، أو من الأخبار المتواترةِ في المعنى، أو المستفادُ من الاستقراء في موارد الشريعة. فإذاً الأحكام المتصرفة[٢] في هذا العلم لا تعدو الثلاثة: الوجوب والجوازَ والاستحالة، ويلحق بها الوقوع أو عدم الوقوع، فأما كون الشيء حُجّة أو ليس بحُجَّة فراجعٌ إلى وقوعه كذلك، أو عدم وقوعه كذلك. وكونه صحيحاً أو غير صحيح راجعٌ[٣] إلى الثلاثة الأول. وأما كونه فرضاً، أو مندوباً، أو مباحاً، أو مكروهاً، أو حراماً، فلا مدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصولٌ، فمَن أدخلها فيها فمِن[٤] بابِ خلطِ بعض العلوم ببعض.

المقدمة الثالثة[٥]:

الأدلة العقلية إذا استعملتْ في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة[٦] على الأدلة

= دون تحديد لنوع ما يطرح ـ صار لا يعرف مقدار ما بقي قطعياً وما سلّم فيه أنه ظني. وهذا يقلل من فائدة هذه المقدمة.

(١) لازم أو ملزوم لما تقدم له في المقدمة الأولى فيجري عليه ما جرى عليها.

(٢) أي التي تتركب منها مقدماته لا تتجاوز الأحكام الثلاثة سواء كانت عقلية أو عادية أو سمعية، وقد يذكر في الأصول إن كذا حجة أو ليس بحجة فهذا ليس من المقدمات وإنما هو مما يتفرع على تلك المقدمات، إذ هو العرض الذاتي الذي يراد إثباته لموضوعاته التي هي الأدلة بواسطة تلك المقدمات.

(٣) لأنها بمعنى ثبوته أعم من أن يكون واجباً أو جائزاً أو مستحيلاً يعني عقلياً أو عادياً لا خصوص العقلي.

(٤) إنما ذكروها من باب المقدمات لحاجة الأصولي إلى تصورها والحكم بها إثباتاً ونفياً كقوله الأمر للوجوب والنهي للتحريم مثلاً وقد ذكرها هو وأطال في تحديدها. إلا أن يكون مراده كون كذا من الأفعال فرضاً أو حراماً مثلاً، فإن هذا من الفروع الصرفة التي ليست من المقدمات في شيء.

(٥) هذه المقدمة كبيان ودفع لما يرد على المقدمة قبلها.

(٦) أي لا تكون أدلة هذا العلم مركبة من مقدمات عقلية محضة، بل قد تكون إحدى المقدمات والباقي شرعية مثلاً. وقد تكون معينة بأن يأتي الدليل كله شرعياً ويستعان على تحقيق نتيجته بدليل عقلي، وقد تكون المقدمات العقلية أو العادية لا لإثبات أصل كلي، بل لتحقيق المناط أي لتطبيق أصل على جزئي من جزئياته، وذلك بالبحث في أن هذا الجزئي مندرج في موضوع القاعدة ليأخذ حكمها. وسيأتي أن هذا البحث قد يرجع للطب أو للصناعات المختلفة أو للعرف في التجارات والزراعات وغير ذلك. إلا =

السمعية، أو معِينة في طريقها، أو محقِّقة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظرٌ في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع. وهذا مبيَّن في علم الكلام. فإذا كان كذلك فالمعتمد بالقصدِ الأول الأدلة الشرعية؛ ووجود القطع فيها ـ على الاستعمال المشهور ـ معدومٌ، أو في غاية الندور؛ أعني في آحاد الأدلة، فإنها إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطعَ ظاهر؛ وإن كانت متواترة فإفادتها القطعَ موقوفة على مقدماتٍ جميعُها أو غالبها ظني، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنياً، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، والنقلِ الشرعي أو العادي، والإضمار، والتخصيص للعموم، والتقييدِ للمطلق، وعدم الناسخ، والتقديم والتأخير، والمُعارض العقلي. وإفادةُ القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر؛ وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية في أنفسها، لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدةٌ أو منقولة فقد تفيد اليقين. وهذا كله نادرٌ أو متعذّر[1].

وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلةٍ ظنيةٍ تضافرتْ على معنى واحدٍ حتى أفادت فيه القطعَ، فإن للاجتماعِ من القوةِ ما ليس للافتراق. ولأجله أفاد التواتر القطع. وهذا نوع منه. فإذا حصل من استقراء أدلةِ المسألةِ مجموع يفيد العلمَ فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواترِ[2] المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة علي رضي الله عنه، وَجود حاتمٍ، المستفادِ من كثرة الوقائع المنقولة عنهما.

ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعدِ الخمس، كالصلاة، والزكاة؛ وغيرهما، قطعاً؛ وإلا فلو استدل مستدلٌّ على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ أو ما

= أنه يلاحظ على ذلك أن تحقيق المناط من صناعة الفقيه المجتهد، لا من تحقيق مسائل الأصول في ذاتها. ومثل ذلك يقال في تنقيح المناط وتخريج المناط الآتيين له في الجزء الرابع لأنها كلها من وظيفة الفقيه لا الأصولي، إلا أن يقال لا مانع من تحقيق المناط في مسائل الأصول أيضاً، لكن على وجه آخر غير طريقة ذلك الاصطلاح.

(١) أي فلا يفيد الاعتصام به بحالة مطردة في سائر الأدلة كما هو المطلوب.

(٢) وليس تواتراً معنوياً لأن ذاك يأتي كله على نسق واحد كالوقائع الكثيرة المختلفة التي تأتي جميعها دالة على شجاعة علي مثلاً بطريق مباشر. أما هذا فيأتي بعضه دالاً مباشرة على وجوب الصلاة، وبعضه بطريق غير مباشر لكن يستفاد منه الوجوب، كمدح الفاعل لها، وذم التارك، والتوعد الشديد على إضاعتها، وإلزام المكلف بإقامتها ولو على جنبه إن لم يقدر على القيام، وقتال من تركها الخ الخ، ولذلك عدّه شبيهاً بالمعنوي ولم يجعله معنوياً.

أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرده نظرٌ من أوجه[١]؛ لكن حَفَّ بذلك من الأدلةِ الخارجية والأحكام المترتبةِ ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين، لا يشك فيه إلا شاكٌّ في أصل الدين.

ومن ههنا[٢] اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب. وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجةً أو خبر الواحد أو القياسِ حجة فهو راجع إلى هذا المساق[٣]؛ لأن أدلتها مأخوذةٌ من مواضعَ تكاد تفوت الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق[٤] لا ترجع إلى باب واحد، إلا أنها تنتظم المعنى الواحدَ الذي هو المقصود بالاستدلال عليه. وإذا تكاثرت على الناظرِ الأدلة عضّد بعضها بعضاً فصارت بمجموعها مفيدة للقطع؛ فكذلك الأمرُ في مآخذِ الأدلة في هذا الكتاب[٥] وهي مآخذ الأصول. إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما[٦] تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين، فاستشكلَ الاستدلالَ بالآيات على حدتها[٧] وبالأحاديث على انفرادها، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكرَّ عليها بالاعتراض نصّاً نصّاً، واستضعف الاستدلالَ بها على قواعد الأصول المراد منها القطع. وهي إذا أُخذتْ على هذا السبيل[٨] غير مشكلة. ولو أخذت أدلة الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذَ هذا المعترضِ لم يحصل لنا قطعٌ بحكم شرعي ألبتة، إلا أن نشرك العقلَ[٩]، والعقل إنما ينظر من وراء الشرع؛ فلا بد من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية.

---

(١) أي كان استدلالاً ظنياً لتوقفه على المقدمات الظنية المشار إليها.

(٢) أي فبدل أن يسردوا الأدلة الجزئية فيؤخذ في مناقشة كل دليل يورد بالمناقشات المشار إليها يعدلون عن هذا الطريق القابل للمشاغبة إلى طريق ذكر الإجماع القاطع للشغب. وما ذلك إلا لأن كل دليل على حدته ظني لا يفيد القطع.

(٣) وهو شبه التواتر المعنوي.

(٤) أي كما أشرنا إليه فلذا كان شبيهاً بالتواتر المعنوي وليس إياه.

(٥) فإنه بناها على هذه الطريقة بحالة اطردت له فيها.

(٦) إنما قال ربما ولم يقل أنهم تركوه قطعاً لأن الغزالي أشار إليه في دليل كون الإجماع حجة كما تجيء الإشارة إليه. ولله درّ الغزالي فإنه بإشارته لهذا في الإجماع جعل الشاطبي يستفيد منه كل هذه الفوائد الجليلة ويتوسع فيه هذا التوسع، بل جعله خاصة كتابه كما سيقول في آخره.

(٧) أي كل آية على حدة بدون ضمها إلى سائر الآيات والأحاديث حتى يصير النظر إليها نظراً إلى المجموع الذي يشبه التواتر.

(٨) أي سبيل الاجتماع الذي يصير كالإجماع من آحاد الأدلة على المعنى المطلوب.

(٩) أي بالاستقراء والنظر إلى الأدلة منظومة في سلك واحد، ويحتمل أن يكون المعنى إلا أن نحكّم العقل =

فقد اتفقت[١] الأمّة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس: وهي الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شَهِدَ لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد؛ ولو استندت إلى شيء معين لوجبَ عادةً تعيينُه، وأن يرجع أهل الإجماع إليه، وليس كذلك. لأنّ كلًّ واحد منها بانفراده ظني، ولأنه ـ كما لا يتعين في التواتر المعنويّ أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبرَ واحد دون سائر الأخبار ـ كذلك لا يتعين هنا، لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد؛ وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين، وأحوال دلالات المنقولات، وأحوال الناظرين في قوة الإدراك وضعفه، وكثرة البحث وقلته، إلى غير ذلك.

فنحن إذا نظرنا[٢] في الصلاة فجاء فيها: «أقيموا الصلاةَ» على وجوه، وجاء مدح المتصفين بإقامتها، وذمُّ التاركين لها، وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، وقتال من تركها أو عاند في تركها، إلى غير ذلك مما في هذا المعنى. وكذلك النفس نُهي عن قتلها، وجعل قتلها موجباً للقصاص، متوعداً عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك، كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان، ووجب سدُّ رمقِ المضطر، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه، وأقيمت الحكام والقضاة والملوك لذلك؛ ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس، ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير، إلى سائر ما ينضاف لهذا علمنا يقيناً وجوبَ الصلاة وتحريمَ القتل. وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة. وبهذا امتازت الأصول من الفروع؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى مآخذ معيّنة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، بخلاف الأصول فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص.

= في الأحكام الشرعية ونقول أنه يدركها بنفسه فيحصل القطع بها من جهته وإن كان دليل السمع ظنياً، لكن العقل عندنا لا يدركها مباشرة وإنما ينظر فيها من وراء الشرع. فتعين هذا الطريق الاستقرائي في إفادة السمعيات القطع.

(١) تمثيل بأهم مسألة أصولية لا يمكن إثباتها بدليل معين وإنما ثبتت بشبه التواتر المعنوي بأدلة لم ترد على سياق واحد وفي باب واحد.

(٢) مثالان آخران في أهم المسائل الشرعية من الفروع.

فصل

وينبني على هذه المقدمة معنى آخر، وهو أن كلّ أصلٍ شرعيّ لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من أدلته، فهو صحيح يُبنى عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به، لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم؛ لأن ذلك كالمتعذّر.

ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلالِ المرسل[1] الذي اعتمده مالك والشافعيّ، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معيّن فقد شهد له أصل كلي؛ والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصلَ المعيّن، وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعيّن وضعفه؛ كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الأصول المعيّنة المتعارضةِ في باب الترجيح؛ وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك ينبني على هذا الأصل؛ لأن معناه يرجع[2] إلى تقديم[3] الاستدلال المرسل على القياس، كما هو مذكور في موضعه.

---

(١) أي المصالح المرسلة، وهي التي لم يشهد لها أصل شرعي من نص أو إجماع لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، وذلك كجمع المصحف وكتابته، فإنه لم يدل عليه نص من قِبَل الشارع، ولذا توقف فيه أبو بكر وعمر أولاً، حتى تحققوا من أنه مصلحة في الدين تدخل تحت مقاصد الشرع في ذلك، ومثله ترتيب الدواوين وتدوين العلوم الشرعية وغيرها، ففي مثل تدوين النحو مثلاً لم يشهد له دليل خاص، ولكنه شهد له أصل كلي قطعي يلائم مقاصد الشرع وتصرفاته، بحيث يؤخذ حكم هذا الفرع منه وأنه مطلوب شرعاً، وإن كان محتاجاً إلى وسائط لإدراجه فيه.

(٢) بناه على بعض تفاسير الاستحسان، وسيأتي غير ذلك له في الجزء الرابع، وأنه يقدم على الظاهر وعلى القياس؛ فمالك يستحسن تخصيصه بالمصلحة وأبو حنيفة يستحسن تخصيصه بخبر الواحد، فلذا نسبه هنا لمالك.

(٣) أي الأخذ بمصلحة جزئيه في مقابلة دليل كلي، وذلك كبيع العربيّة بخِرصها تمراً، فهو بيع رَطب بيابس وفيه الغرر الممنوع بالدليل العام، إلا أنه أبيح رفعاً لحرج المعرِي والمعرَى. ولو منع لأدى إلى منع العرية رأساً وهو مفسدة؛ فلو اطرد الدليل العام فيه لأدى إلى هذه المفسدة فيستثنى من العام. وسيأتي شرحه بإيضاح في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد من الجزء الرابع. ومنه الاطلاع على العورات في التداوي أبيح على خلاف الدليل العام لأن اتباع العام في هذا يوجب مفسدة وضرراً لا يتفق مع مقاصد الشريعة في مثله. فالاستحسان ينظر إلى لوازم الأدلة ويراعى مآلاتها إلى أقصاها. فلو أدت في بعض الجزئيات إلى عكس المصلحة التي قصدها الشارع حجز الدليل العام عنها واستثنيت وفاقاً لمقاصد الشرع. وفي الشرع من هذا كثير جداً في أكثر أبوابه، وهو وإن لم ينص على أصل الاستحسان بأدلة معينة خاصة إلا أنه يلائم تصرفاته ومأخوذة معناه من موارد الأدلة التفصيلية، فيكون أصلاً شرعياً وكلياً يبني عليه استنباط الأحكام.

فإن قيل[١]: الاستدلالُ بالأصل الأعم على الفرع الأخص غير صحيح ؛ لأن الأصل الأعمّ كليّ ، وهذه القضيةُ المفروضةُ جزئية خاصة ، والأعم لا إشعار له بالأخصّ ، فالشرع وإن اعتبر كليّ المصلحة من أين يُعلم اعتبارُه لهـذه المصلحة الجـزئية المتنـازع فيها؟ فالجواب أن الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كلياً جارياً مجرى العمـوم في الأفراد. أمّا كونه كلياً فلما يأتي[٢] في موضعه إن شاء الله ؛ وأما كونه يجري مجرى العموم في الأفراد فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد، ومن هنالك استنبط، لأنه إنما استنبط من أدلة الأمر والنهي الواقِعَين على جميع المكلفين، فهو كلي في تعلقه، فيكون عاماً في الأمر به والنهي للجميع .

لا يقال: يلزم على هذا اعتبار كل مصلحة، موافقةً لمقصد الشارع، أو مخالفةً؛ وهو باطل. لأنا نقول: لا بد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك حسبما هو مذكور في موضعه[٣] من هذا الكتاب.

فصل

وقد أدّى عدمُ الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعضُ الأصوليين إلى أن كون الإجماع حجةً ظني لا قطعي ؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيده القطع فأدّاه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده؛ ومال أيضاً بقوم آخرين إلى ترك الاستدلال بالأدلّة اللفظية في الأخذ بأمور عاديّة أو الاستدلال بالإجماع على الإجماع[٤]؛ وكذلك مسائل أخرُ غير الإجماع عَرض فيهـا أنها ظنيـة، وهي قطعيـة بحسب هذا التـرتيب من الاستدلال، وهو واضح إن شاء الله تعالى.

---

(١) هذا الاعتراض يتجه على كل من المصالح المرسلة والاستحسان لأن كلًا منهما استدلال بأصل كلي على فرع خاص. والفرق بينهما أن الثاني تخصيص لدليل بالمصلحة والأول إنشاء دليل بالمصلحة على ما لم يرد فيه دليل خاص.

(٢) أول الجزء الثالث.

(٣) في المسألة الثامنة من كتاب المقاصد أول الجزء الثاني.

(٤) أي أن عدم التفاتهم إلى التواتر المعنوي في حديث لا تجتمع أمتي على ضلالة الذي استدل به الغزالي على حجية الإجماع، ونظرهم في الأحاديث الورادة نظراً إفرادياً لكل حديث منها، جعلهم يتركون الاستدلال بها على حجية الإجماع ويحتجون: إما إلى الاستدلال عليه بأمور عادية كالقرائن المشاهدة أو المنقولة التي تدل عادة على اعتباره، وأما إلى الاستدلال عليه بالإجماع على القطع بتخطئة المخالف له، مع ما فيه من شبه المصادرة (راجع ابن الحاجب) وبهذا البيان يعلم أن قوله في الأخذ إن لم يكن محرفاً عن (والأخذ) أو (إلى الأخذ) هو بمعناه.

المقدمة الرابعة:

كل مسألة مرسومةٍ في أصول الفقه لا ينبني عليها فروعٌ فقهيةٌ أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك[١]، فوضعها في أصول الفقه عاريّة. والذي يوضّح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه؛ فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له. ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبني عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه؛ وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم مَن أصول الفقه: كعلم النحـو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف والمعاني، والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيقُ الفقه[٢] وينبني عليها من مسائله؛ وليس كذلك؛ فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعدُّ من أصوله، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه فليس بأصل له.

وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتـأخرون وأدخلوها فيها، كمسألة ابتداء الوضع[٣]، ومسألة الإباحة[٤] هل هي تكليف أم لا، ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبَّداً بشرع أم لا، ومسألة لا تكليف إلا بفعل. كما أنه لا ينبغي[٥] أن يعد منها ما ليس منها ثم البحث فيه في علمه وإن انبنى عليه الفقه،

---

(١) أي بطريق مباشر لا بالوسائط كما هو الحال في الاستعانة على الاستنباط بالعلوم الآتية فهو يريد أن المقدمات التي ذكرها في كتابه فيها العون المباشر الذي يجعلها من الأصول بخلاف المقدمات البعيدة مثل ما سيذكره من المباحث بعد.

(٢) تحقيقه غير استنباطه، ولهذا الغرض لم يقل مسائله بل من مسائله.

(٣) أضف إليها مسألة الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز، ونحو ذلك.

(٤) تكلم على المباح في خمس مسائل تأتي قريباً. فعليك أن تنظر فيها بضابطه في هذه المقدمة لتعرف الفرق بين البحث في كون الإباحة تكليفاً أولاً وبين تلك المسائل، حتى عد هذا خارجاً عن الأصول وعد مباحثه الخمسة من الأصول.

(٥) ذكر فيما قبل الكاف نوعاً من المسائل التي لا يصح إدخالها في أصول الفقه. وجعل ضابطه كل مسألة لا يبنى عليها فقه، ومثل له بكثير من مبادىء الأحكام وبعض المبادىء اللغوية كمسألة ابتداء الوضع - وهذا نوع آخر وهو ما ينبني عليه فقه ولكنه ليس من مسائل الأصـول بـل من مباحث علم آخر وقد استوفى البحث فيه في علمه الخاص به، وذلك كمبادىء النحو واللغة. وبهذا البيان تعلم أن قوله (ثم البحث فيه في علمه) جملة إسمية معطوفة على صلة ما، ولعل أصل النسخة (وتم البحث الخ) بجملة فعلية من التمام فحرفت إلى ما ترى.

وبعد فالمعروف أن مباحث النحو واللغة ذكرت في الأصول لا على أنها من مسائله بل من مقدماته التي =

كفصول كثيرة من النحو، نحو معاني الحروف، وتقاسيم الإسم والفعل والحرف، والكلام على الحقيقة والمجاز، وعلى المشترك والمترادف، والمشتق، وشبه ذلك.

غير أنه يُتكلم من الأحكام العربيـة في أصول الفقـه على مسألـةٍ هي عريقـةٌ في الأصول: وهي أن القرآن عربي والسنة عربية، لا بمعنى أن القرآن يشتمل على ألفـاظ أعجمية في الأصل أو لا يشتمل، لأن هذا من علم النحو واللغة، بل بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي، بحيث إذا حقق هذا التحقيق سُلك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلكُ كلام العرب في تقرير معانيها ومنازِعِها في أنواع مخاطباتها خاصة؛ فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلّة القرآن بحسب ما يعطيه العقـل فيها، لا بحسب مـا يُفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع. وهذه مسألة مبينة[١] في كتاب المقاصد والحمد لله.

فصـل

وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيهـا خلاف في فرع من فروع الفقه فوضعُ الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطالهِ عاريةٌ أيضاً؛ كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخيّر[٢]، والمحرّم المخيّر[٣] فإن كل فـرقة موافقة للأخرى في نفس العمل؛ وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرر في علم الكلام، وفي أصول الفقه له تقرير أيضاً، وهو: هل الوجوب والتحريم أو غيرهما راجعة إلى

= يتوقف عليها توقفاً قريباً. نعم كان ينبغي ألا يتوسعوا في بحثها وتحريرها كأنها مسائل من هذا العلم لأنها محققة في علم آخر. ولعل هذا هو مراد المؤلف.

(١) في المسألة الأولى من النوع الثاني في المقاصد.

(٢) فالجمهور قالوا الواجب واحد مبهم يتحقق في الخارج في أحد هذه المعينات التي خير بينها. وقال المعتزلة بل الواجب الجميع. قال الإمام في البرهان أنهم معترفون بأن من ترك الجميع لا يأثم إثم تارك واجبات، ومن فعل الجميع لا يثاب ثواب واجبات فلا فائدة في هذا الخلاف عملياً بل هو نظري صرف لا ينبى عليه تفرقة في العمل فلا يصح الاشتغال بأدلته في علم الأصول.

(٣) قال الأولون يجوز أن يحرم واحد لا بعينه ويكون معناه أن عليه أن يترك أيها شاء جمعاً وبدلاً فلا يجمع بينها في الفعل. وقال المعتزلة لا يجوز بل المحرم الجميع وترك واحد كاف في الامتثال. والأدلة من الطرفين والردود هي بعينها المذكورة في الواجب المخير. وإذن فليس من فائدة عملية في هذا الخلاف أيضاً. هذا ما يريده المؤلف وهو واضح.

صفات الأعيان(١) أو إلى خطاب الشارع، وكمسألة تكليف الكفار بالفروع(٢) عند الفخر الرازي، وهو ظاهر، فإنه لا ينبني عليه عمل، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرةَ له في الفقه.

لا يقال: إن ما يرجع الخلاف فيه إلى الاعتقاد ينبني عليه حكم ذلك الاعتقاد من وجوب أو تحريم، وأيضاً ينبني عليه عصمةُ الدم والمالِ، والحكمُ بالعدالة أو غيرها من الكفر إلى ما دونه، وأشباه ذلك، وهو من علم الفروع، لأنا نقول: هذا جارٍ في علم الكلام في جميع مسائله، فليكن من أصول الفقه؛ وليس كذلك. وإنما المقصود ما تقدم.

المقدمة الخامسة:

كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي؛ وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب(٣) شرعاً.

والدليل على ذلك استقراء الشريعة: فإنّا رأينا الشارع يُعرض عمّا لا يفيد عملاً مكلفاً به(٤). ففي القرآن الكريم: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ؛ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾

---

(١) لعل صوابه الأفعال. وهي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. فالمعتزلة القائلون بها يقولون أن الأمر بواحد مبهم غير مستقيم، لأنه مجهول ويقبّح العقل الأمر بالمجهول. والجمهور يقولون أن الوجوب والتحريم بخطاب الشرع ولا دخل للعقل فيه ولا حسن ولا قبح في الأفعال إلا بأمر الشارع ونهيه فلا مانع من الأمر بواحد مبهم من أشياء معينة كخصال الكفارة، على أن له جهة تعيين بأنه أحد الأشياء المعنية، فهذا وجه بناء مسألة المخير على قاعدة التحسين.

(٢) راجع الأسنوي فقد ذكر له فوائد عملية كثيرة من تنفيذ عتقه وطلاقه... في نحو عشرة فروع خلافية، نعم إنه قيد كلامه بقوله عند الفخر الرازي، والرازي يقول لا فائدة في التكليف إلا تضعيف العذاب عليهم في الآخرة، وعليه فليس له عنده فائدة عملية فقهية ـ لكن بعد ظهور هذه الفروع واطلاع المؤلف عليها بدليل تقييده بكلام الرازي كان ينبغي للمؤلف حذف مسألة تكليف الكفار من بحثه هذا.

(٣) المباح ليس مطلوباً شرعياً كما يأتي له في بحثه فقاعدته هذه تقتضي أن البحث الذي ينبني عليه استنباط المباح ومعرفة أن العمل الفلاني مباح لا يكون مستحسناً شرعاً، وهو غير ظاهر، فتقييده بالحيثية فيه خفاء.

(٤) أليس هذا من باب النظر في مصنوعات الله المؤدي إلى قوة الإيمان وزيادة البصيرة بكمالات الخالق جل شأنه امتثالاً للآيات الطالبة من المكلفين النظر في السموات والأرض وما فيها؟ ولذا قالوا إن الجواب بالآية عن السؤال من الأسلوب الحكيم أي أنه أليق بحال هذا السائل لمعنى عرفه ﷺ فيه، وعليه فلو أجابه ﷺ بما يطلب لكان فيه فائدة عملية قلبية إلا أنه رأى الأليق بحاله توجيه فكره إلى ثمرة من ثمرات طريقة سير الهلال، بدل بيان نفس الطريقة التي لا يفهمها هو وقد يعسر فهمها على كثير من العرب.

[البقرة: ١٨٩] فوقع الجواب بما يتعلق به العمل، إعراضاً عما قصده السائل من السؤال عن الهلال، لِم يبدو في أول الشهر دقيقاً كالخيط ثم يمتلىء حتى يصير بدراً ثم يعود إلى حالته الأولى؟ ثم قال: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾ [البقرة: ١٨٩] بناء على تأويل مَن تأوّلَ أن الآية كلها نزلت في هذا المعنى، فكان من جملة الجواب أن هذا السؤال ـ في التمثيل ـ إتيان للبيوت من ظهورها، والبر إنما هو التقوى لا العلم بهذه الأمور التي لا تفيد نفعاً في التكليف ولا تجرُّ إليه. وقال تعالى ـ بعد سؤالهم عن الساعة: أَيَّانَ مُرْساها؟ ـ: ﴿فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا﴾ [النازعات: ٤٣] أي إن السؤال عن هذا سؤال عما لا يعني، إذ يكفي من علمها أنه لا بد منها؛ ولذلك لما سئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة قال للسائل: «ما أعْدَدْتَ لها»[(١)]؟ إعراضاً عن صريح سؤاله إلى ما يتعلق بها مما فيه فائدة، ولم يجبه عما سأل. وقال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١] نزلت في رجل سأل: مَنْ أبي؟ روي[(٢)] أنه عليه السلام قام يوماً يُعرف الغضبُ في وجهه فقال: «لا تسألوني عن شيء إلا أنبأتكم». فقام رجل فقال يا رسولَ الله مَن أبي؟ قال: «أبوك حذافة». فنزلت. وفي البابين روايات أخر. وقال ابن عباس ـ في سؤال بني إسرائيل عن صفات البقرة ـ: لو ذبحوا بقرةً مَا لأجزأتهم، ولكن شدّدوا فَشَدَّد الله عليهم. وهذا يبيّن أن سؤالهم لم يكن فيه فائدة. وعلى هذا المعنى يجري الكلام في الآية قبلها[(٣)] عند من روى أن الآية نزلت[(٤)] فيمن سأل[(٥)]: أَحَجُّنا هذا لعامنا أم للأبد؟ فقال عليه السلام: «للأبد. ولو قلت «نَعَمْ» لَوَجَبَتْ»[(٦)]. وفي بعض رواياته

= ومثله لا يناسب منصب النبوة. فالعدول لحال السائل وأمثاله كما هو اللائق بمنصب النبوة وإن كان الجواب المطابق للسؤال قد يؤدي إلى فائدة عملية قلبية فتأمل.

(١) رواه البخاري ومسلم ـ وقال عنه الحافظ العراقي في تخريجه لأحاديث الأحياء متفق عليه من حديث أنس ومن حديث أبي موسى وابن مسعود بنحوه.

(٢) رواه الشيخان

(٣) آية لا تسألوا الخ.

(٤) هذا البحث مستوفى في المسألة الثانية من أحكام السؤال والجواب في قسم الاجتهاد آخر الكتاب.

(٥) سأل بعد نزول آية: ولله على الناس حج البيت كما يأتي للمؤلف في الجزء الرابع.

(٦) هذه الجملة ملفقة من حديثين في قصتين مختلفتين كما يفهم من الأسلوب العربي وكما يعلم من مراجعة مسلم في باب حجة النبي ﷺ وفي باب فرض الحج مرة، والأصل أنه لما فرض الحج قال رجل: أفي كل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً. ثم قال: «ذروني ما تركتكم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم إنما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم» الخ والسائل هنا هو الأقرع بن حابس وهذه القصة هي المناسبة القام.

«فذَرُوني ما تَركتكم فإنما هلك مَن كان قبلكم بكثرةِ سؤالهم أنبيائهم» الحـديث. وإنما سؤالُهم هنا زيادة[١] لا فائدة عمل فيها، لأنهم لو سكتوا لم يقفوا عن عمل، فصار السؤال لا فائدة فيه. ومن هنا نهى عليه السلام: «عن قيلَ وقالَ وكثرةِ السؤال»[٢] لأنه مظنة السؤال عما لا يفيد. وقد سأله جبريل عن الساعة فقال: «ما المسؤول عنها بأعلمَ مِن السائل»[٣] فأخبره أن ليس عنده مِن ذلك عِلم، وذلك يبيّن أن السؤال عنها لا يتعلق به[٤] تكليف؛ ولمّا كان ينبني على ظهور أماراتِها الحذرُ منها ومن الوقوع في الأفعال[٥] التي هي من أماراتِها، والرجوعُ إلى الله عندها، أخبره بذلك؛ ثم خَتم عليه السلام ذلك الحديثَ بتعريفه عمر أن جبريل أتاهم ليعلمهم دينهم. فصح إذاً أن من جملة دينهم في فصل السؤال عن الساعة أنه مما لا يجب العلم به؛ أعني علم زمان إتيانها. فليتنبهْ لهذا المعنى في الحديث وفائدةِ سؤاله له عنها. وقال: «إن أعظمَ الناس جُرماً من سأل عن شيء لم يحرَّم فحرِّم من أجل مسألته»[٦]؛ وهو مما نحن فيه؛ فإنه إذا لم يحرم فما فائدة السؤال عنه بالنسبة إلى العمل؟ وقرأ عمر بن الخطّاب ﴿وفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١] وقال هذه الفاكهة فما الأبّ[٧]؟ثم قال: نُهينا عن التكلُّف. وفي القرآن الكريم: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥] الآية، وهذا بحسب الظاهر يفيد أنهم لم يجابوا وأن هذا مما لا يحتاج إليه في التكليف. وروي أن أصحاب النبي ﷺ ملّوا ملّة فقالوا: يا رسول الله حدّثنا. فأنزل الله

= أما الحديث الآخر ففي صفة متعة النبي ﷺ في الحج قال سراقة بن مالك: أرأيتمتعتنا هذه لعامنا أم للأبد فقال: بل هي للأبد اهـ.

(١) فقد سأل بعد ما أخذ من العلوم حاجته لأن ظاهر الآية الإطلاق وهو أن حجهم لا يجب إلا مرة في العمر. والآية تنزل على هذا الوجه بمعنى أن الإجابة على الأسئلة الكثيرة مظنة الإساءة بزيادة تكليف لم يكن أو بجواب يكرهه السائل ولو في غير التكليف وإن كان ليس في خصوص سببها هنا ما يكرهون لأن الجواب بما فيه يُسْر وهو أن الحج واجب مرة فقط.

(٢) إن الله كره لكم قيل وقال وإضاعة المال وكثرة السؤال ـ رواه البخاري واللفظ له ومسلم وأبو داود عن المغيرة وأبو يعلى وابن حبان في صحيحه من حديث أبي هريرة بنحوه.

(٣) جزء من حديث طويل رواه البخاري ورواه في التيسير عن الخمسة ما عدا البخاري بلفظ أطول والجميع متفقون على الجزء الذي هنا.

(٤) وإلا لعلمه ﷺ، وإذا كان هو لا يعنيه علمها وهو المعنيّ بالعلم والمعارف الربانية فغيره أولى.

(٥) كما ينبه عليه حديث الترمذي مجملاً «يكون بين يدي الساعة فتن كقطع الليل المظلم الخ ـ إلى أن قال ـ يبيع أقوام دينهم بعرض من الدنيا».

(٦) أخرجه في التيسير عن الشيخين وأبي داود.

(٧) أي أنه لفت نظرهم أولاً إلى أن هنا شيئاً مجهولاً ليبني عليه هذه الفائدة العلمية.

تعالى: ﴿اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتاباً مُتَشابِهاً﴾ [الزمر: ٢٣] الآية؛ وهو كالنص في الرد عليهم فيما سألوا، وأنه لا ينبغي السؤال إلا فيما يفيد في التعبد لله؛ ثم ملوا ملة فقالوا: حدِّثنا حديثاً فوق الحديث ودون القرآن؛ فنزلت سورة يوسف. انظر الحديث في فضائل القرآن لأبي عبيد. وتأمل خبر عمر بن الخطّاب مع ضبيع[١] في سؤاله الناس عن أشياء من القرآن لا ينبني عليها حكم تكليفي، وتأديبَ عمر له. وقد سأل ابن الكواء عليّ بن أبي طالب عن ﴿الذَّارِيَاتِ ذَرْواً* فَالْحَامِلاَتِ وِقْراً﴾ [الذاريات: ١، ٢] الخ فقال له عليٌّ: ويلك! سل تفقُّهاً ولا تسأل تعنّتاً؛ ثم أجابه، فقال له ابن الكواء: أفرأيت السواد الذي في القمر؟ فقال: أعمى سأل عن عمياء؛ ثم أجابه، ثم سأله عن أشياء؛ وفي الحديث طول. وقد كان مالك[٢] بن أنس يكره الكلام فيما ليس تحته عمل، ويَحكي كراهيَته عمن تقدم.

وبيان عدم الاستحسان فيه من أوجه متعددة:

منها: أنه شغل عما يَعني من أمر التكليف الذي طُوِّقَه المكلفُ بما لا يَعني؛ إذ لا ينبني على ذلك فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ أما في الآخرة فإنه يُسأل عما أمر به أو نهى عنه؛ وأما في الدنيا فإنَّ عِلمه بما علم من ذلك لا يزيده في تدبير رزقه ولا ينقصه؛ وأما اللذة الحاصلة عنه في الحال فلا تفي مشقةُ اكتسابها وتعبُ طلبها بلذة حصولها. وإن فرض أن فيه فائدة في الدنيا فمن شرط كونها فائدةً شهادةُ الشرع لها بذلك؛ وكم من لذة وفائدة يعدّها الإنسان كذلك وليست في أحكام الشرع إلا على الضد، كالزنى، وشرب الخمر، وسائر وجوه الفسق، والمعاصي التي يتعلق بها غرض عاجل. فإذاً قطع الزمان فيما لا يُجنى ثمرة في الدارين، مع تعطيل ما يُجني الثمرة، من فعل ما لا ينبغي.

ومنها: أن الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها؛ فما خرج عن ذلك قد يُظن أنه على خلاف ذلك، وهو مشاهد في التجربة العاديّة؛ فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية، تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم، ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدي إلى التقاطع والتدابر والتعصب، حتى تفرقوا شيعاً[٣]. وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنّة. ولم يكن أصل

---

(١) في المسألة التاسعة من كتاب الاجتهاد أنه صبيغ بالصاد المهملة والغين المعجمة قال إنه ضربه وشرّد به لمّا كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل.

(٢) يأتي ذلك مبسوطاً في المسألة السابعة من الطرف الثالث من كتاب الاجتهاد (ج ٤).

(٣) وذلك كاختلافهم في نجاة أبويه ﷺ فإنه طالما شقي به الناس فرقة وتدابراً.

التفرّق إلا بهذا السبب، حيث تركوا الاقتصار من العلم على ما يعني، وخرجوا إلى ما لا يعني، فذلك فتنة على المتعلم والعالم؛ وإعراض الشارع ـ مع حصول السؤال ـ عن الجواب من أوضح الأدلة على أن اتّباع مثله من العلم فتنة أو تعطيل للزمان في غير تحصيل.

ومنها أنّ تتبع النظر في كل شيء وتطلبَ علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم، ولم يكونوا كذلك إلا بتعلقهم بما يخالف السنة. فاتباعهم في نحلةٍ هذا شأنها خطأ عظيم، وانحراف عن الجادّة. ووجوه عدم الاستحسان كثيرة.

فإن قيل: العلم محبوب على الجملة، ومطلوب على الإطلاق، وقد جاء الطلب فيه على صيغ العموم والإطلاق، فتنتظم صيغُه كلّ علم؛ ومن جملة العلوم ما يتعلق به عمل، وما لا يتعلق به عمل؛ فتخصيص أحد النوعين بالاستحسان دون الآخر تحكم. وأيضاً فقد قال العلماء: إنّ تعلم كل علم فرض كفاية، كالسِّحر والطلسمات وغيرهما من العلوم البعيدة الغرض عن العمل؛ فما ظنُّك بما قرب منه كالحساب والهندسة وشبه ذلك؟ وأيضاً فعلم التفسير من جملة العلوم المطلوبة، وقد لا ينبني عليه عمل. وتأمّل حكاية الفخر الرازي؛ أن بعض العلماء مرَّ بيهودي وبين يديه مسلم يقرأ عليه علم هيئة العالَم، فسأل اليهوديَّ عما يقرأ عليه. فقال له: أنا أفسّر له آية من كتاب الله. فسأله ما هي؟ وهو متعجب. فقال: قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾ [قٓ: ٦] قال اليهودي: فأنا أبيّن له كيفية بنائها وتزيينها. فاستحسنَ ذلك العالم منه. هذا معنى الحكاية لا لفظها. وأيضاً فإن قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا في مَلَكُوتِ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥] يشمل كل علم ظهر في الوجود من معقول أو منقول، مكتسب أو موهوب، وأشباهها من الآيات.

ويزعم الفلاسفة أن حقيقة الفلسفة إنما هو النظر في الموجودات على الإطلاق، من حيث تدل على صانعها، ومعلومٌ طلب النظر في الدلائل والمخلوقات. فهذه وجوه تدل على عمومِ الاستحسان في كل علم على الإطلاق والعموم.

فالجواب عن الأول: أن عموم الطلب مخصوص، وإطلاقه مقيد، بما تقدم من الأدلة. والذي يوضحه أمران: أحدهما أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا في هذه الأشياء التي ليس تحتها عملٌ، مع أنهم كانوا أعلم بمعنى العلم المطلوب؛ بل قد عدّ عمر ذلك في نحو ﴿وفَاكِهَةً وأَبًّا﴾ [عبس: ٣١] من التكلف الذي نهى

عنه. وتأديبه ضبيعاً ظاهر فيما نحن فيه، مع أنه لم يُنكِرْ عليه. ولم يفعلوا ذلك إلاّ لأن رسول الله ﷺ لم يَخُض في شيء من ذلك، ولو كان لنُقل. لكنه لم ينقل، فدلّ على عدمه. والثاني ما ثبت في كتاب المقاصد أن هذه الشريعة أمّية، لأمّةٍ أميّة. وقد قال عليه السلام: «نحن أُمّةٌ أمّية[1] لا نحسب ولا نكتب، الشهر هكذا وهكذا وهكذا» إلى نظائر ذلك. والمسألة مبسوطة هنالِك والحمد لله.

وعن الثاني: أنّا لا نسلم ذلك على الإطلاق؛ وإنما فرض الكفاية ردّ كل فاسد وإبطاله، عُلم ذلك الفاسد أو جُهل، إلا أنه لا بد من علم أنه فاسد. والشرع متكفل بذلك. والبرهان على ذلك أن موسى عليه السلام لم يعلم علم السحر الذي جاء به السحرة، مع أنه بطل على يديه بأمر هو أقوى من السحر، وهو المعجزة؛ ولذلك لمّا سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاؤوا بسحر عظيم خاف موسى من ذلك؛ ولو كان عالماً به لم يَخَف، كما لم يَخَف العالمون به، وهم السّحرة؛ فقال الله له: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الأَعْلَى﴾ [طه: ٦٨] ثم قال: ﴿إنَّما صنعُوا كيْدُ ساحرٍ ولا يُفْلحُ السَّاحرُ حيثُ أتى﴾ [طه: ٦٩] وهذا تعريف[2] بعد التنكير. ولو كان عالماً به لم يُعَرَّف به. والذي كان يعرّف من ذلك أنهم مبطلون في دعواهم على الجملة. وهكذا الحكم في كل مسألة من هذا الباب. فإذا حصل الإبطال والرد، بأي وجه حصل، ولو بخارقة على يد وليّ لله، أو بأمر خارج عن ذلك العلم ناشىء عن فرقان التقوى، فهو المراد. فلم يتعين إذاً طلب معرفة تلك العلوم من الشرع.

وعن الثالث أن علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب فإذا كان المراد معلوماً فالزيادة على ذلك تكلف. ويتبين ذلك في مسألة عمر: وذلك أنه لما قرأ: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١] توقف في معنى الأبّ، وهو معنى إفرادي لا يقدح عدم العلم به في علم المعنى التركيبي في الآية؛ إذ هو مفهوم من حيث أخبر الله تعالى في شأن طعام الإنسان أنه أنزل من السماء ماء فأخرج به أصنافاً كثيرة مما هو من طعام الإنسان مباشرة، كالحب، والعنب، والزيتون، والنخل، ومما هو من طعامه بواسطة مما هو مرعى للأنعام على الجملة. فبقي التفصيل في كل فرد من تلك الأفراد فضلاً؛ فلا على الإنسان أن لا يعرفه. فمن هذا الوجه ـ والله أعلم ـ عد البحث عن معنى الأبّ من التكلف؛ وإلا فلو توقف عليه فهم المعنى التركيبي من جهته لما كان من التكلف، بل من المطلوب علمه

(١) رواه النسائي بلفظ: إنّا أمة الخ، ومسلم بلفظ: إنّا أيضاً، وتقديم نكتب على نحسب.

(٢) أي قوله إنما صنعوا الخ تعريف لموسى بأن هذا سحر وصاحبه لا يفلح، بعد تنكير وعدم معرفة من موسى عليه السلام بذلك.

لقوله: ﴿لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ [ص: ٢٩]. ولذلك سأل الناس على المنبر عن معنى التخوّف في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾ [النحل: ٤٧] فأجابه الرجل الهُذَلي بأن التخوف في لغتهم التنقص. وأنشده شاهداً عليه:

تخوَّفَ الرحلُ منها تامِكاً قَرِداً كما تخوَّفَ عُودَ النَّبعةِ السَّفَنُ

فقال عمر: يا أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فإنّ فيه تفسير كتابكم.

ولما كان السؤال في محافل الناس عن معنى: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفاً وَالسَّابِحَاتِ سَبْحاً﴾ مما يشوش على العامة من غير بناء عمل عليه، أدّبَ عمر ضبيعاً بما هو مشهور. فإذا تفسير قوله: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا﴾ [ق: ٦] الآية! بعلم الهيئة الذي ليس تحته عمل، غير سائغ؛ ولأن ذلك من قبيل ما لا تعرفه العرب، والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معهودها. وهذا المعنى مشروح في كتاب المقاصد بحول الله.

وكذلك القول في كل علم يعزى إلى الشريعة لا يؤدي فائدة عمل، ولا هو مما تعرفه العرب؛ فقد تكلف أهل العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاجَ على صحة الأخذ في علومهم بآيات من القرآن، وأحاديث عن النبي ﷺ؛ كما استدل أهل العدد بقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلِ الْعَادِّينَ﴾ [المؤمنون: ١١٣] وأهل الهندسة بقوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد: ١٧] الآية. وأهل التعديل النجومي بقوله: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ [الرحمٰن: ٥] وأهل المنطق في أن نقيض الكلية السالبة جزئية موجبة بقوله: ﴿إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ. قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ﴾؟ [الأنعام: ٩١] الآية! وعلى بعض الضروب الحملية والشرطية بأشياء أخر. وأهل خط الرمل بقوله سبحانه: ﴿أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ﴾ [الأحقاف: ٤] وقوله عليه السلام: «كانَ نَبِيٌّ يَخُطُّ في الرَّمْلِ»[1] إلى غير ذلك مما هو مسطور في الكتب؛ وجميعُه[2] يُقطع بأنه مقصود لما تقدم. وبه تعلم الجواب عن السؤال الرابع وأن قوله: ﴿أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا في مَلَكُوتِ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥] لا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علومُ الفلسفة التي لا عهد للعرب

---

(١) كان نبي من الأنبياء يخط فمن وافق خطه فذاك. رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي عن معاوية بن الحكم ـ قيل كان هذا النبي إدريس أو دانيال أو خالد بن سنان ـ وقد شرحه ابن خلدون في المقدمة في فصل (أنواع مدارك الغيب).

(٢) أي وجميع المسطور في هذه الكتب يأتون فيه بما يدل على القطع بأن هذه الآيات مقصود منها ما استدلوا عليه. يعني وإنما هي تكلفات لا تليق بلسان العرب ومعهودها.

بها[١]، ولا يليق بالأُمِّيِّين الذين بعث فيهم النبي الأميّ ﷺ بملة سهلة سمحة؛ والفلسفةُ ـ على فرض أنها جائزة الطلب ـ صعبة المأخذ، وعرة المسلك، بعيدة الملتمس، لا يليق الخطاب بتعلمها كي تُتعرف آياتُ الله ودلائلُ توحيده للعرب الناشئين في محض الأميّة، فكيف وهي مذمومة على ألسنة أهل الشريعة، منبه على ذمها بما تقدم في أول المسألة.

فإذا ثبت هذا فالصواب أن ما لا ينبني عليه عمل غير مطلوب في الشرع.

فإن كان ثَم ما يتوقف عليه المطلوب كألفاظ اللغة، وعلم النحو، والتفسير، وأشباه ذلك فلا إشكال أن ما يتوقف عليه المطلوب مطلوب، إما شرعاً، وإما عقلاً، حسبما تبين في موضعه. لكن هنا معنى آخر لا بد من الالتفات إليه وهو:

المقدمة السادسة:

وذلك أنّ ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور، وإن فرض[٢] تحقيقاً.

فأما الأول فهو المطلوب المنبه عليه؛ كما إذا طُلب معنى المَلَك فقيل: إنه خَلْقٌ مِن خَلْقِ الله يتصرف في أمره؛ أو معنى الإنسان، فقيل: إنه هذا الذي أنت من جنسه؛ أو معنى التخوف، فقيل: هو التنقص؛ أو معنى الكوكب فقيل: هذا الذي نشاهده بالليل؛ ونحو ذلك. فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال.

وعلى هذا وقع البيان في الشريعة؛ كما قال عليه السلام: «الكِبْرُ بَطَر الحقِ وغَمْطُ الناس»[٣] ففسره بلازمه الظاهر لكل أحد، وكما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة من حيث كانت أظهر في الفهم منها. وقد بيّن عليه السلام الصلاة والحج بفعله وقوله على

---

(١) إذا نظرنا للحديث الصحيح: «بلغوا عني ولو آية فربّ مبلّغ أوعى من سامع» مع العلم بأن القرآن للناس كافة وأنه ليس مخاطباً به خصوص طائفة العرب في العهد الأول لها بل العرب كلهم في عهدهم الأول وغيره وغير العرب كذلك ـ إذا نظرنا بهذا النظر ـ لا يمكننا أن نقف بالقرآن وبعلومه وأسراره وإشاراته عندما يريده المؤلف.
وكيف نوفق بين ما يدعو إليه من ذلك وبين ما ثبت من أنه لا ينضب معينه؟ والخير في الاعتدال، فكل ما لا تساعد عليه اللغة ولا يدخل في مقاصد التشريع يعامل المعاملة التي يريدها المؤلف، أما ما لا تنبو عنه اللغة ويدخل في مقاصد الشريعة بوجه فلا يوجد مانع من إضافته إلى الكتاب العزيز، ومنه ما يتعلق بالنظر في مصنوعات الله للتدبر والاعتبار وتقوية الإيمان وزيادة الفهم والبصيرة.

(٢) سينازع في كونه تحقيقاً وأنه يتعذر الوصول لحقائق الأشياء فلذا قال: وإن فرض.

(٣) رواه مسلم والترمذي.

ما يليق بالجمهور، وكذلك سائر الأمور؛ وهي عادة العرب، والشريعة عربية، ولأن الأمة أمّية، فلا يليق بها من البيان إلا الأميّ. وقد تبيّن هذا في كتاب المقاصد مشروحاً والحمد لله. فإذاً التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة.

وأما الثاني وهو ما لا يليق بالجمهور، فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له، لأن مسالكه صعبة المرام، وما جعل عليكم في الدين من حرج. كما إذا طلب معنى المَلَك، فأحيل به على معنى أغمض منه وهو: «ماهية مجردة عن المادة أصلاً»، أو يقال: «جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلي»؛ أو طلب معنى الإنسان، فقيل: «هو الحيوان الناطق المائت»؛ أو يقال ما الكوكب؟ فيجاب بأنه: «جسم بسيط، كُرِيٌّ، مكانه الطبيعي نفس الفلك، من شأنه أن ينير، متحركٌ على الوسط، غير مشتمل عليه»؛ أو سئل عن المكان، فيقال: «هو السطح الباطن من الجِرم الحاوي، المماسُّ للسطح الظاهر من الجسم المحوي» وما أشبه ذلك من الأمور التي لا تعرفها العرب، ولا يوصل إليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني. ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كلّف به.

وأيضاً فإن هذا تسوُّر على طلب معرفة ماهيات الأشياء، وقد اعترف أصحابه بصعوبته، بل قد نقل بعضهم أنه عندهم متعذر، وأنهم أوجبوا أن لا يُعرف شيء من الأشياء على حقيقته، إذ الجواهر لها فصول مجهولة، والجواهر عرفت بأمور سلبية؛ فإنّ الذاتيّ الخاص[1] إن عُلم في غير هذه الماهية لم يكن خاصاً، وإن لم يعلم فكان غير ظاهر للحسّ فهو مجهول؛ فإن عُرِّف ذلك الخاص بغير ما يخصه فليس بتعريف، والخاص به كالخاص المذكور أوّلاً، فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة، أو ظاهرة من طريق أخرى؛ وذلك لا يفي بتعريف الماهيات. هذا في الجوهر. وأما العرض فإنما يعرف باللوازم؛ إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك. وأيضاً ما ذكر في الجواهر أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على أن ليس ذاتيٌّ سواها؛ وللمنازع أن يطالب بذلك. وليس للحادّ أن يقول: لو كان ثَم وصف آخر لاطّلعت عليه؛ إذ كثير من الصفات غير ظاهر. ولا يقال أيضاً:

---

(١) الذي يراد جعله فصلاً إن علم بوجوده في غير الماهية التي يراد جعله فصلاً لها لم يكن خاصاً، وإن لم يعلم في غيرها كان مجهولاً، فإن عرّفناه بشيء لا يخصه فليس تعريفاً له، وإن عرّفناه بشيء خاص به انتقل الكلام إليه كالخاص الذي هو موضوع الكلام، فيتسلسل، فلا بد من الرجوع في كون الفصل ذاتياً خاصاً إلى أمور محسوسة الخ. وذلك نادر الحصول، فلا يفي بما يطلب من تعريف الماهيات الكثيرة.

لو كان ثَم ذاتيّ آخر ما عرفت الماهية دونه. لأنّا نقول: إنما تعرف الحقيقة إذا عرف جميع ذاتياتها؛ فإذا جاز أن يكون ثَم ذاتيّ لم يعرف، حصل الشك في معرفة الماهية.

فظهر أن الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها. ومثل هذا لا يجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها. وهذا المعنى تقرر: وهو أن ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها، فتسوّر الإنسان على معرفتها رمي في عَماية. هذا كله في التصور.

وأما التصديق فالذي يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية، أو قريبة من الضرورية. حسبما يتبين في آخر هذا الكتاب بحول الله وقوّته. فإذا كان كذلك فهو الذي ثبت طلبه في الشريعة وهو الذي نبّه القرآن على أمثاله، كقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧] وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الذي أنشأها أوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يسٓ: ٧٩] إلى آخرها، وقوله تعالى: ﴿الله الذي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُم ثُمَّ يُحْيِيكُمْ. هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذٰلِكُمْ مِنْ شيْءٍ﴾؟ [الروم: ٤٠] وقوله تعالى: ﴿لَوْ كانَ فِيهما آلِهَةٌ إلاّ الله لَفَسَدَتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] وقوله تعالى: ﴿أفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنون؟ أأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أمْ نَحْنُ الخَالِقُونَ﴾؟ [الواقعة: ٥٩] وهذا إذا احتيج إلى الدليل في التصديق. وإلا فتقرير الحكم كاف.

وعلى هذا النحو مرّ السلف الصالح في بث الشريعة للمؤالف والمخالف. ومن نظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفية، علم أنهم قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين، لكن من غير ترتيب متكلّف، ولا نظم مؤلف[1] بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه، ولا يبالون كيف وقع في ترتيبه، إذا كان قريب المأخذ، سهل الملتمس. هذا وإن كان راجعاً[2] إلى نظم الأقدمين في التحصيل، فمن حيث كانوا يتحرّون إيصال المقصود، لا من حيث احتذاء من تقدمهم.

وأما إذا كان الطريق مرتباً على قياسات مركبة أو غير مركبة، إلا أن في إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل، فليس هذا الطريق بشرعي، ولا تجده في القرآن، ولا في

---

(١) كقياسات المنطق.

(٢) أي قد يتفق أن يكون على نظم الأقيسة لا من حيث أنهم قصدوا الاقتداء بالفلاسفة في تركيب الأدلة بل من جهة أنهم قصدوا الوصول إلى المقصود فاتفق لهم المشاكلة في النظم كما سيأتي في حديث «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» إلا أنه نادر كما يأتي في آخر مسألة في الكتاب.

السنّة، ولا في كلام السلف الصالح ؛ فإن ذلك مَتلفة للعقل ومَحارة له قبل بلوغ المقصود، وهو بخلاف وضع التعليم؛ ولأن المطالب الشرعية إنما هي ـ في عامة الأمر ـ وقتية[١]، فاللائق بها ما كان في الفهم وقتياً. فلو وضع النظر في الدليل غير وقتي لكان مناقضاً لهذه المطالب وهو غير صحيح. وأيضاً فإن الإدراكات ليست على فن واحد، ولا هي جارية على التساوي في كل مطلب إلا في الضروريات وما قاربها، فإنها لا تفاوت فيها يعتدّ به. فلو وضعت الأدلة على غير ذلك[٢] لتعذر هذا المطلب، ولكان التكليف خاصاً لا عاماً، أو أدى إلى تكليف ما لا يطاق، أو ما فيه حرج، وكلاهما منتف عن الشريعة وسيأتي في كتاب المقاصد تقرير هذا المعنى.

المقدمة السابعة:

كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى، لا من جهة أخرى؛ فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى فبالتبع والقصد الثاني، لا بالقصد الأول. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: ما تقدم في المسألة قبل: أن كل علم لا يفيد عملاً[٣] فليس في الشرع ما يدل على استحسانه؛ ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسناً شرعاً، ولو كان مستحسناً شرعاً لبحث عنه الأوّلون[٤] من الصحابة والتابعين، وذلك غير موجود. فما يلزم عنه كذلك.

والثاني: أن الشرع إنما جاء بالتعبد، وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام،

---

(١) أي مطلوب تحصيلها في الوقت التالي للخطاب بها بدون التراخي الذي يقتضيه السير في طريقة الاستدلال المنطقي ونظام المناقضات والمعارضات والنقوض الإجمالية التي قد تستغرق الأزمان الطويلة ولا تستقر النفس فيها على ما ترتاح إليه مع كثرة المطالب الشرعية اليومية وغيرها.

(٢) أي غير ما كان من الضروريات وما قاربها.

(٣) كالفلسفة النظرية الصرفة، أما الفلسفة العملية كالهندسة والكيمياء والطب والكهرباء وغيرها فليست داخلة في كلامه ولا يصح أن يقصدها لأنها علوم يتوقف عليها حفظ مقاصد الشرع في الضروريات والحاجيات الخ، والمصالح المرسلة تشملها، وهي وسيلة إلى التعبد أيضاً لأن التعبد هو تصرف العبد في شؤون دنياه وأخراه بما يقيم مصالحهما بحيث يجري في ذلك على مقتضى ما رسم له مولاه، لا على مقتضى هواه، كما سيأتي للمؤلف.

(٤) ممنوع، فكم من علم شرعي لم يبحث عنه الأولون لعدم الحاجة إليه عندهم، وأقربها إلينا علم الأصول ولم يبدأ البحث في تأصيل مسائله في عهد الصحابة والتابعين.

كقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقوا رَبَّكُمْ﴾ [النساء: ١] ﴿الَر* كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ* ألَّا تَعْبُدُوا إلا الله﴾ [هود: ١، ٢] الآيات ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [ابراهيم: ١] ﴿ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] ﴿الْحَمْدُ لله الذِي خَلَقَ السَّمٰواتِ وَالأرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُماتِ وَالنُّورِ، ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١] أي يسوون به غيره في العبادة فذمهم على ذلك. وقال: ﴿وَأَطِيعُوا الله وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [المائدة: ٩٢] ﴿لِيُنْذِرَ بَأْساً شَدِيداً مِنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ المُؤمِنِينَ الذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ﴾ [الكهف: ٢] ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٥] ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ الله مُخْلِصاً لَهُ الدِّينُ* أَلَا لله الدِّينَ الْخَالِصُ﴾ الآية، وما أشبه ذلك من الآيات التي لا تكاد تحصى، كلها دال على أن المقصود التعبد لله: وإنما أوتوا بأدلة التوحيد ليتوجهوا إلى المعبود بحق وحده، سبحانه لا شريك له. ولذلك قال تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلٰهَ إِلَّا الله وَآسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾ [محمد: ١٩] وقال: ﴿فَاعْلَمُوا أنما أُنْزِلَ بِعِلْمِ الله وَأَنْ لا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ. فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾؟! [هود: ١٤] وقال: ﴿هُوَ الْحَيُّ لا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [غافر: ٦٥] ومثله سائر المواضع التي نص فيها على كلمة التوحيد، لا بد أن أعقب بطلب التعبد لله وحده، أوجعل مقدمة لها. بل أدلة التوحيد هكذا جرى مساق القرآن فيها: إلَّا تَذكِرَةً، إلَّا كذا؛ وهو واضح في أن التعبد لله هو المقصود من العلم. والآيات في هذا المعنى لا تحصى.

والثالث: ما جاء من الأدلة الدالة على أن روح العلم هو العمل. وإلا فالعلم عارية وغير منتفع به. فقد قال الله تعالى: ﴿إنّما يَخشَى الله مِنْ عِبادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨] وقال: ﴿وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمناهُ﴾ [يوسف: ٦٨] قال قتادة: يعني لذو عمل بما علمناه. وقال تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِداً وَقَائِماً يَحْذَرُ الآخِرَةَ﴾ [الزمر: ٩] - إلى أن قال: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الذِينَ يعلمون والذين لا يَعلمونَ﴾؟ [الزمر: ٩] الآية. وقال تعالى: ﴿أَتَأمُرُونَ النّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلونَ الْكِتَابَ﴾؟ [البقرة: ٤٤] وروي عن أبي جعفر محمد بن علي في قول الله تعالى: «فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ والغاوُونَ» قال: قوم وصفوا الحق والعدل بألسنتهم، وخالفوه إلى غيره. وعن أبي هريرة[١] قال: «إن في جهنم أرحاء

(١) وفي البخاري ومسلم عن أبي وائل عن أسامة بلفظ آخر راجع الجزء الثاني من التيسير في باب الرياء.

تدور بعلماء السوء، فيشرف عليهم بعض من كان يعرفهم في الدنيا فيقول: ما صيَّركم في هذا، وإنما كنا نتعلم منكم؟ قالوا: إنّا كنا نأمركم بالأمر ونخالفكم إلى غيره»[١] وقال سفيان الثوري: «إنما يتعلم العلم ليتقي به الله وإنما فضل العلم على غيره لأنه يتقي الله به» وعن النبي ﷺ أنه قال: «لا تَزولُ قدَما العبدِ يومَ القيامة حتى يُسأل عن خمس[٢] خصال ـ وذكر فيها وعن علمه ماذا عمل فيه؟» وعن أبي الدرداء: «إنما أخاف أن يقال لي يوم القيامة: أعلمت أم جهلت؟ فأقول علمتُ. فلا تبقى آية من كتاب الله آمرة أو زاجرة إلا جاءتني تسألني فريضتها، فتسألني الآمرة هل ائتمرت، والزاجرة هل ازدجرت، فأعوذ بالله من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع، ومن نفس لا تشبع، ومن دعاء لا يسمع» وحديث أبي هريرة في الثلاثة الذين هم أول من تسعر بهم النار يوم القيامة قال فيه: «ورجل تعلم العلم وعلّمه وقرأ القرآن، فأتي به فعرّفه نِعمه فعرَفها فقال: ما عملت فيها؟ قال: تعلمت فيك العلم وعلَّمتُه وقرأتُ القرآن. قال: كذبتَ؛ ولكن ليقال فلان قارىء. فقد قيل. ثم أمِر به فسُحب على وجهه حتى ألقي في النار»[٣] وقال: «إنَّ مِنْ أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة عالماً لم ينفعه الله بعلمه»[٤] وروي أنه عليه السلام كان يستعيذ من علم لا ينفع[٥]. وقالت الحكماء: «من حجب الله عنه العلم عذّبه على الجهل. وأشدُّ منه عذاباً من أقبل عليه العلم فأدبر عنه، ومن أهدى الله إليه علماً فلم يعمل به». وقال معاذ بن جبل: اعلموا ما شئتم أن تعلموا، فلن يأْجُرَكم الله بعلمه

---

(١) ذكره في كتاب راموز الحديث للشيخ أحمد ضياء الدين عن الديلمي عن أبي هريرة إلا أنه قال فيه (أرحية) بدل (أرحاء) ولم يذكرلفظ السوء بعد العلماء. وفي البخاري ترجمة بمعنى هذا الحديث.

(٢) أخرجه في التيسير عن الترمذي بلفظ لا يزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع. وفي الترمذي روايتان إحداهما عن خمس وقد ضعّفها، وفيها: وماذا عمل فيما علم، والأخرى وعن علمه فيما فعل. وقال عن الثانية حديث صحيح.

وقال في الترغيب والترهيب ـ بعد أن ساق الحديث عن الترمذي ـ ورواه البيهقي وغيره من حديث معاذ بن جبل ما تزال قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع إلى أن قال وعن علمه ماذا عمل فيه.

(٣) رواه أحمد ومسلم والنسائي، ورواه في المصابيح بطوله في الصحاح، ورواه في التيسير باختلاف في اللفظ وفيه: يا أبا هريرة أولئك الثلاثة أول خلق الله تسعّر بهم النار يوم القيامة.

(٤) رواه الطبراني في الأصغر وابن عدي في الكامل والبيهقي في شعب الإيمان بلفظ: أشد الناس عذاباً. قال المناوي: ضعفه الترمذي وغيره. وقال العراقي في تخريجه لأحاديث الأحياء. عن أبي هريرة بإسناد ضعيف.

(٥) عن زيد بن أرقم رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان يقول: «اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع ومن نفس لا تشبع ومن دعوة لا يستجاب لها» رواه في الترغيب والترهيب عن مسلم والترمذي والنسائي وهو قطعة من حديث طويل.

حتى تعملوا. وروي أيضاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ وفيه زيادة: «إن العلماء همتهم الرعاية. وإن السفهاء همتهم الرواية». وروي موقوفاً أيضاً عن أنس بن مالك. وعن عبد الرحمن بن غَنْم قال: حدثني عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ، قالوا: كنا نتدارس العلم في مسجد قُباء؛ إذ خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: «تعلّموا ما شئتم أن تعلموا فلن يأجركم الله حتى تعملوا»[1] وكان رجل يسأل أبا الدرداء فقال له: كلّ ما تسأل عنه تعمل به؟ قال: لا. قال: فما تصنع بازدياد حجة الله عليك؟ وقال الحسن: «اعتبروا الناس بأعمالهم، ودعوا أقوالهم، فإن الله لم يَدع قولاً إلّا جعل عليه دليلاً من عمل يصدّقه أو يكذبه، فإذا سمعت قولاً حسناً فرويداً بصاحبه، فإن وافق قوله عمله فنِعْمَ ونُعمةُ عين» وقال ابن مسعود: «إنّ الناس أحسنوا القول كلهم، فمن وافق فعله قوله فذلك الذي أصاب حظّه، ومن خالف فعله قوله فإنما يوبّخ نفسه» وقال الثوري: «إنما يطلب الحديث ليتقي به الله عز وجلّ، فلذلك فُضّل على غيره من العلوم؛ ولولا ذلك كان كسائر الأشياء» وذكر مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد قال: «أدركت الناس وما يعجبهم القول، إنما يعجبهم العمل». والأدلة على هذا المعنى أكثر من أن تحصى. وكل ذلك يحقق أن العلم وسيلة من الوسائل، ليس مقصوداً لنفسه من حيث النظر الشرعي؛ وإنما هو وسيلة إلى العمل. وكل ما ورد في فضل العلم فإنما هو ثابت للعلم من جهة ما هو مكلّف بالعمل به.

فلا يقال: إن العلم قد ثبت في الشريعة فضله، وإن منازل العلماء فوق منازل الشهداء، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن مرتبة العلماء تلي مرتبة الأنبياء، وإذا كان كذلك، وكان الدليل الدالّ على فضله مطلقاً لا مقيداً، فكيف يُنكَر أنه فضيلة مقصودة لا وسيلة؟ هذا. وإن كان وسيلة من وجه، فهو مقصود لنفسه أيضاً، كالإيمان فإنه شرط في صحة العبادات؛ ووسيلة إلى قبولها، ومع ذلك فهو مقصود لنفسه.

لأنا نقول: لم يثبت فضله مطلقاً، بل من حيث التوسل به إلى العمل، بدليل ما تقدم ذكره آنفاً. وإلّا تعارضت الأدلة، وتناقضت الآيات والأخبار، وأقوال السلف الأخيار، فلا بد من الجمع بينها. وما ذكر آنفاً شارح لما ذكر في فضل العلم والعلماء. وأما الإيمان فإنه عمل من أعمال القلوب، وهو التصديق، وهو ناشىء عن العلم. والأعمال قد يكون بعضها وسيلة

---

(١) فيه روايتان تخالفان هذه في بعض الألفاظ: إحداهما لابن عدي والخطيب بسند ضعيف عن أبي الدرداء، والثانية لأبي الحسن بن الأخرم في أماليه عن أنس (عزيزي).

إلى البعض ،وإنْ صح أنْ تكون مقصودة في أنفسها. أما العلم فإنه وسيلة، وأعلى ذلك العلم بالله، ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدّق بمقتضاه، وهو الإيمان بالله.

فإن قيل: هذا متناقض، فإنه لا يصح العلم بالله مع التكذيب به

قيل: بل قد يحصل العلم مع التكذيب؛ فإنّ الله قال في قوم: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا واسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾ [النمل: ٤] وقال: ﴿الَّذينَ آتيناهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وإنَّ فَرِيقاً مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦] وقال: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ* الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ٢٠] فأثبت لهم المعرفة بالنبي ﷺ، ثم بيّن أنهم لا يؤمنون. وذلك مما يوضح أنّ الإيمان غير العلم، كما أنّ الجهل مغاير للكفر.

نعم قد يكون العلم فضيلة وإن لم يقع العمل به على الجملة، كالعلم بفروع الشريعة والعوارض الطارئة في التكليف، إذا فرض أنها لم تقع في الخارج، فإن العلم بها حسن، وصاحب العلم مثاب عليه، وبالغ مبالغ العلماء، لكن من جهة ما هو مظِنّة الانتفاع عند وجود محله، ولم يخرجه ذلك عن كونه وسيلة. كما أن في تحصيل الطهارة للصلاة فضيلة وإن لم يأت وقت الصلاة بعد، أو جاء ولم يمكنه أداؤها لعذر. فلو فرض أنه تطهر على عزيمة أن لا يصلي لم يصح له ثواب الطهارة. فكذلك إذا علم على أن لا يعمل لم ينفعه علمه. وقد وجدنا وسمعنا أن كثيراً من النصارى واليهود يعرفون دين الإسلام، ويعلمون كثيراً من أصوله وفروعه، ولم يكن ذلك نافعاً لهم مع البقاء على الكفر، باتفاق أهل الإسلام، فالحاصل أن كلّ علم شرعي ليس بمطلوب إلا من جهة ما يتوسّل به إليه وهو العمل.

فصل

ولا ينكر فضل العلم في الجملة إلا جاهل؛ ولكن له قصد أصلي وقصد تابع.

فالقصد الأصلي ما تقدم ذكره؛ وأما التابع فهو الذي يذكره الجمهور من كون صاحبه شريفاً، وإن لم يكن في أصله كذلك، وأنّ الجاهل دنيء، وإنْ كان في أصله شريفاً؛ وأن قوله نافذ في الأشعار والأبشار، وحكمه ماض على الخلق، وأنّ تعظيمه واجب على جميع المكلفين، إذ قام لهم مقام النبي، لأن العلماء ورثة الأنبياء. وأن العلم جمال ومال ورتبة لا توازيها رتبة، وأهله أحياء أبد الدهر. . . إلى سائر ما له في الدنيا من المناقب الحميدة،

والمآثر الحسنة، والمنازل الرفيعة فذلك كله غير مقصود من العلم شرعاً، كما أنه غير مقصود من العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، وإن كان صاحبه يناله.

وأيضاً فإن في العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة، إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحوز له، ومحبةُ الاستيلاء قد جبلت عليها النفوس، ومُيِّلت إليها القلوب، وهو مطلب خاص، برهانه التجربة التامة والاستقراء العام، فقد يطلب العلم للتفكه به، والتلذذ بمحادثته، ولا سيما العلوم التي للعقول فيها مجال، وللنظر في أطرافها متسع، ولاستنباط المجهول من المعلوم فيها طريق متبع.

ولكن كل تابع من هذه التوابع إما أن يكون خادماً للقصد الأصلي أوْ لا.

فإن كان خادماً له فالقصد إليه ابتداء صحيح. وقد قال تعالى في معرض المدح: ﴿والَّذِينَ يَقُولُون رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنا لِلْمُتَّقِينَ إمَاماً﴾ [الفرقان: ٧٤]. وجاء عن بعض السلف الصالح: اللهم اجعلني من أئمة المتقين. وقال عمر لابنه ـ حين وقع في نفسه أن الشجرة التي هي مثلَ المؤمن النخلة ـ: «لأَن تكون قلتَها أحبُّ إليّ من كذا وكذا» وفي القرآن عن ابراهيم عليه السلام: ﴿واجعل لي لِسانَ صَدْقٍ في الآخِرينَ﴾ [الشعراء: ٨٤]. فكذلك إذا طلبه لما فيه من الثواب الجزيل في الآخرة، وأشباه ذلك.

وإن كان غير خادم له فالقصد إليه ابتداء غير صحيح، كتعلمه رياء، أو ليُماري به السفهاء، أو يباهي به العلماء، أو يستميل به قلوب العباد، أو لينال من دنياهم، أو ما أشبه ذلك. فإن مثل هذا إذا لاح له شيء مما طلب زهِدَ في التعلم، ورغب في التقدم، وصعب عليه إحكام ما ابتدأ فيه، وأنف من الاعتراف بالتقصير، فرضي بحاكم عقله، وقاس بجهله، فصار ممن سئل فأفتى بغير علم فضَلّ وأضلّ. أعاذنا الله من ذلك بفضله. وفي الحديث: «لا تَعلَّموا العلم لتباهوا به العلماء، ولا لتماروا به السفهاء، ولا لتحتازوا به المجالس، فمن فعل ذلك فالنار النار»[1]. وقال: «من تعلم علماً مما يُبتغى به وجه الله لا يتعلمه إلا ليصيب به غرضاً من الدنيا، لم يجد عَرف الجنة يوم القيامة»[2] وفي بعض

(١) رواه ابن ماجة وابن حبان في صحيحه والبيهقي عن جابر ولفظه: «ولا تخيروا به المجالس» ورواه أيضاً ابن ماجة بنحوه من حديث حذيفة (ترغيب).

(٢) رواه في الترغيب والترهيب بلفظ عرضا بالعين المهملة عن أبي داود وابن ماجة وابن حبان في صحيحه والحاكم وقال: صحيح على شرط البخاري ومسلم.

الحديث سئل عليه السلام عن الشهوة الخفية فقال: «هو الرجل يتعلم العلم يريد أن يُجلسَ إليه»[١] الحديث! وفي القرآن العظيم: ﴿إن الذين يَكتمون ما أنزَلَ الله مِنَ الكتابِ ويَشْتَرون به ثَمناً قَليلاً أولَئك ما يأكلون في بُطونِهِمْ إلاّ النّار﴾ [البقرة: ١٧٤] الآية. والأدلة في المعنى كثيرة.

المقدمة الثامنة:

العلم الذي هو العلم المعتبر شرعاً ـ أعني الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق ـ هو العلم الباعث على العملِ الذي لا يُخلِّي صاحبَه جارياً مع هواه كيفما كان، بل هو المقيِّد لصاحبه بمقتضاه، الحاملُ له على قوانينه طوعاً أو كرهاً ومعنى هذه الجملة[٢] أن أهل العلم في طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: الطالبون له ولَمَّا يحصلُوا على كماله بعد، وإنما هم في طلبه في رتبة التقليد. فهؤلاء إذا دخلوا في العمل به، فبمقتضى الحمل التكليفي؛ والحث الترغيبي والترهيبي. وعلى مقدار شدة التصديق يخف ثقل التكليف. فلا يكتفي العلم ههنا بالحمل، دون أمر آخر خارج مقوله، من زجر، أو قصاص، أو حد، أو تعزير، أو ما جرى هذا المجرى. ولا احتياج ههنا إلى إقامة برهان على ذلك؛ إذ التجربة الجارية في الخلق قد أعطت في هذه المرتبة برهاناً لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه.

والمرتبة الثانية: الواقفون منه على براهينه، ارتفاعاً عن حضيض التقليد المجرد، واستبصاراً فيه، حسبما أعطاه شاهد النقل، الذي يصدّقه العقل تصديقاً يطمئن إليه، ويعتمد عليه، إلا أنه بَعدُ منسوب إلى العقل لا إلى النفس، بمعنى أنه لم يصر كالوصف الثابت للإنسان؛ وإنما هو كالأشياء المكتسبة، والعلوم المحفوظة، التي يتحكم عليها العقل، وعليه يعتمد في استجلابها، حتى تصير من جملة مودعاته. فهؤلاء إذا دخلوا في العمل خفّ عليهم خفة أخرى زائدة على مجرد التصديق في المرتبة الأولى، بل لا نسبة بينهما. إذ هؤلآء يأبى لهم البرهان المصدَّق أن يُكذِّبوا؛ ومن جملة التكذيب الخفي، العمل على مخالفة العلم الحاصل لهم؛ ولكنهم حين لم يصرْ لهم كالوصف، ربما كانت

---

(١) رواه في الجامع الصغير عن الديلمي في مسند الفردوس عن أبي هريرة بلفظ: احذروا الشهوة الخفية العالم يحب أن يجلس إليه ـ قال العزيزي: ضعيف وقال المناوي قال ابن حجر: فيه إبراهيم بن محمد الأسلمي متروك.

(٢) أولئك الثلاثة أول خلق الله تسعر بهم النار يوم القيامة.

أوصافهم الثابتة من الهوى والشهوة الباعثة الغالبة أقوى الباعثين. فلا بد من الافتقار إلى أمر زائد من خارج. غير أنه يَتّسع في حقهم فلا يقتصر فيه على مجرد الحدود والتعزيرات، بل ثَم أمور أُخر كمحاسن العادات، ومطالبة المراتب التي بلغوها بما يليق بها، وأشباه ذلك. وهذه المرتبة أيضاً يقوم البرهان عليها من التجربة. إلا أنها أخفى مما قبلها، فيحتاج إلى فضل نظر موكول إلى ذوي النباهة في العلوم الشرعية، والأخذ في الاتصافات السلوكية.

والمرتبة الثالثة: الذين صار لهم العلم وصفاً من الأوصاف الثابتة، بمثابة الأمور البديهية في المعقولات الأول، أو تُقارِبها، ولا يُنظر إلى طريق حصولها، فإن ذلك لا يحتاج إليه، فهؤلاء لا يخليهم العلم وأهواءَهم إذا تبين لهم الحق، بل يرجعون إليه رجوعَهم إلى دواعيهم البشرية، وأوصافهم الخلقية.

وهذه المرتبة هي المترجم لها.

والدليل على صحتها من الشريعة كثير، كقوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ ساجِداً وَقَائِماً يَحذَرُ الآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ﴾؟ [الزمر: ٩] ثم قال: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾؟ [الزمر: ٩] الآية! فنسب هذه المحاسن إلى أولي العلم من أجل العلم، لا من أجل غيره. وقال تعالى: ﴿الله نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتشابهاً مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الذينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ [الزمر: ٢٣] والذين يخشون ربهم هم العلماء، لقوله: ﴿إنّما يَخْشَى الله مِنْ عبادِهِ العلماء﴾ [فاطر: ٢٨]. وقال تعالى: ﴿وإذَا سَمِعوا ما أُنْزِلَ إلى الرسولِ ترَى أعْيُنَهم تفيضُ مِنَ الدَّمْعِ ممّا عَرَفوا مِنَ الحقّ﴾ [المائدة: ٨٣] الآية. ولمَّا كان السحرة قد بلغوا في علم السحر مبلغ الرسوخ فيه، وهو معنى هذه المرتبة، بادروا إلى الانقياد والإيمان، حين عرفوا من علمهم أن ما جاء به موسى عليه السلام حق، ليس بالسحر ولا الشعوذة؛ ولم يمنعهم من ذلك التخويف ولا التعذيب الذي توعّدهم به فرعون. وقال تعالى: ﴿وتلكَ الأمْثالُ نَضْرِبُها لِلنّاسِ وما يَعْقِلُها إلاّ العالِمونَ﴾ [العنكبوت: ٤١]. فحصر تعقلها في العالمين، وهو قصد الشارع من ضرب الأمثال. وقال: ﴿أفَمَن يَعْلَمُ أنما أُنزِلَ إليكَ مِن رَبِّكَ الحَقُّ كمَنْ هُوَ أَعْمَى﴾؟ [الرعد: ١٩]. ثم وصف أهل العلم بقوله: ﴿الّذينَ يُوفُونَ بعَهْدِ الله﴾ [الرعد: ٢٠] إلى آخر الأوصاف، وحاصلها يرجع إلى أن العلماء هم العاملون وقال في أهل الإيمان ـ والإيمانُ

من فوائد العلم ـ ﴿إنّما المؤمنونَ الّذينَ إذا ذُكِرَ الله وَجِلَتْ قُلوبُهم﴾ [الأنفال: ٢] ـ إلى أن قال: ﴿أولَئكَ هُمُ المؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٤]. ومِن هنا قرَن العلماءَ في العمل بمقتضى العلم، بالملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون. فقال تعالى: ﴿شَهِدَ الله أنَّهُ لا إلَهَ إلاّ هُوَ والملائِكَةُ وَأُولُـو العِلمَ قَائِماً بالقِسْطِ لا إلَهَ إلاّ هو﴾ [آل عمران: ١٨]. فشهادة الله تعالى وفق علمه[١] ظاهرة التوافق، إذ التخالف محال؛ وشهادة الملائكة على وفق ما علموا صحيحة، لأنهم محفوظون من المعاصي؛ وأولو العلم أيضاً كذلك من حيث حُفظوا بالعلم. وقد كان الصحابة رضي الله عنهم إذا نزلت عليهم آية فيها تخويف أحزنهم ذلك وأقلقهم، حتى يسألوا النبي ﷺ، كنزول آية البقرة: ﴿وإنْ تُبْدُوا مَا في أنْفُسِكُمْ أوْ تُخْفُوهُ..﴾ [البقرة: ٢٨٤] الآية!

وقوله: ﴿الّذينَ آمَنوا ولَم يَلْبسوا إيمانَهم بِظُلمٍ..﴾ [الأنعام: ٨٢] الآيـة! وإنما القلق والخوف من آثار العلم بالمنزَل[٢]. والأدلة أكثر من إحصائها هنا. وجميعها يدل على أن العلم المعتبر هو الملجىء إلى العمل به.

فإن قيل: هذا غير ظاهر من وجهين:

أحدهما: أن الرسوخ في العلم إما أن يكون صاحبه محفوظاً به من المخالفة أو لا. فإن لم يكن كذلك فقد استوى أهل هذه المرتبة مع من قبلهم؛ ومعناه أن العلم بمجرده غير كاف في العمل به، ولا ملجىء إليه. وإن كان محفوظاً به من المخالفة لزم أن لا يَعصي العالم إذا كان من الراسخين فيه، لكن العلماء تقع منهم المعاصي ما عدا الأنبياء عليهم السلام. ويشهد لهذا في أعلى الأمور قوله تعالى في الكفار: ﴿وجَحَدُوا بِها واسْتَيْقَنَتْهـا أنْفُسَهُم ظُلماً وعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]. وقال: ﴿الّذينَ آتيناهُمُ الكتَابَ يَعرفُونَهُ كَما يَعرفُونَ أبناءَهم، وإنَّ فَريقاً مِنْهُمْ لَيَكْتُمونَ الحقَّ وهُمْ يَعْلمونَ﴾ [البقرة: ١٤٦]. وقال: ﴿وكَيْفَ

---

(١) أجرى الشهادة على ظاهرها، والمفسرون يقولون أنها بمعنى إقامة الأدلة، ونصب الأدلة في الكون على ذلك. فشهد بمعنى أقام ما يدل عليه: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت: ٥٣].

(٢) لأنه لما كان علمهم علماً ملجئاً لهم إلى الجري على مقتضاه طوعاً أو كرهاً، وعرفوا أنهم قد يحصل منهم ما ليس على مقتضاه لأنه فوق الطاقة البشرية فلا يكون لهم الأمن من غضب الله كما في الآية الثانية، ولا بد من حسابهم عليه كما في الآية الأولى، حصل لهم القلق إلى أن فهموا ما يزيله عنهم.

يُحَكِّمُونَك وعِندَهُمُ التَّورَاةُ فِيها حُكْمُ الله ثُمّ يَتَوَلَّونَ مِن بَعْدِ ذٰلِكَ﴾؟ [المائدة: ٤٣]. وقال: ﴿ولقدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشتَراهُ مَا لَهُ في الآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ﴾ [البقرة: ١٠٢] ثم قال: ﴿وَلَبِئْسَ ما شَرَوْا بِه أنْفُسَهُم لَو كانُوا يَعلَمُون﴾ [البقرة: ١٠٢] وسائر ما في هذا المعنى؛ فأثبت لهم المعاصي والمخالفات مع العلم. فلو كان العلم صادًّا عن ذلك لم يقع.

والثاني: ما جاء من ذم العلماء السوء؛ وهو كثير. ومن أشدّ ما فيه قوله عليه السلام: «إنّ أشدّ الناسِ عذاباً يومَ القيامَةِ عالمٌ لم ينفَعْه الله بعلمه»[1] وفي القرآن: ﴿أتَأْمُرونَ النّاسَ بالبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أنْفُسَكُمْ وأنْتُمْ تَتْلُونَ الكِتابَ؟﴾ [البقرة: ٤٤] وقال: ﴿إنَّ الَّذينَ يَكتُمونَ ما أنْزَلْنا مِنَ البيِّنات والهدى﴾ [البقرة: ١٥٩] الآية. وقال: ﴿إنَّ الذين يكتُمُونَ ما أنزَلَ الله مِنَ الكتابِ ويشتَرُونَ بِه ثمناً قليلاً﴾ [البقرة: ١٧٤] الآية! وحديث الثلاثة الذين هم أوّل من تسعر بهم النار يوم القيامة، والأدلة فيه كثيرة. وهو ظاهر في أن أهل العلم غير معصومين بعلمهم، ولا هو مما يمنعهم عن إتيان الذنوب؛ فكيف يقال: إن العلم مانع من العصيان؟

فالجواب عن الأول أن الرسوخ في العلم يأبى للعالم أن يخالفه، بالأدلة المتقدمة، وبدليل التجربة العادية؛ لأن ما صار كالوصف الثابت لا يتصرّف صاحبه إلا على وفقه اعتياداً. فإن تخلّف فعلى أحد ثلاثة أوجه:

الأول: مجرد العناد، فقد يُخالف فيه مقتضى الطبع الجبليّ، فغيره أولى؛ وعلى ذلك دلّ قوله تعالى: ﴿وجَحَدُوا بها﴾ [النمل: ١٤] الآية! وقوله تعالى: ﴿وَدّ كثيرٌ من أهلِ الكتابِ لو يَرُدُّونكم مِن بعدِ إيمانِكم كفّاراً حسداً من عند أنْفُسِهِمْ مِن بعدِ ما تبيَّن لهمُ الحقُّ﴾ [البقرة: ١٠٩] وأشباه ذلك. والغالب على هذا الوجه أن لا يقع إلا لغلبة هوى، من حب دنيا أو جاه أو غير ذلك، بحيث يكون وصفُ الهوى قد غمَر القلبَ حتى لا يعرفَ معروفاً ولا يُنكرَ منكراً.

والثاني: الفلتات الناشئة عن الغفلات التي لا ينجو منها البشر؛ فقد يصير العالم بدخول الغفلة غير عالم. وعليه يدل عند جماعةٍ قوله تعالى: ﴿إنما التّوبةُ على الله للذين يَعمَلونَ السُّوءَ بجهالةٍ ثُم يتوبونَ مِن قريبٍ﴾ [النساء: ١٧] الآية! وقال تعالى: ﴿إن الذين

---

(١) تقدم بلفظ: إن من أشد الناس الخ..

اتّقوْا إذا مسَّهم طائفٌ من الشيطانِ تذكّروا فإذا هُم مُبصِرون﴾ [الأعراف: ٢٠١] ومثل هذا الوجه لا يَعترض على أصل المسألة، كما لا يعترض نحوُه على سائر الأوصاف الجبليّة؛ فقد لا تبصر العين، ولا تسمع الأذن، لغلبة فكر أو غفلة أو غيرهما؛ فترتفع في الحال منفعة العين والأذن حتى يصاب[١]، ومع ذلك لا يقال إنه غير مجبول على السمع والإبصار، فما نحن فيه كذلك.

والثالث: كونه ليس من أهل هذه المرتبة، فلم يصر العلم له وصفاً، أو كالوصف، مع عدِّه من أهلِها. وهذا يرجع إلى غلط في اعتقاد العالم في نفسه، أو اعتقاد غيره فيه. ويدل عليه قوله تعالى: ﴿ومَن أضَلُّ مِمَّن اتّبع هواهُ بغيرِ هُدًى مِن الله؟﴾ [القصص: ٥٠] وفي الحديث: «إنّ الله لا يَقبِض العلم انتزاعاً يَنتزِعه من الناس ـ إلى أن قال ـ اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلُّوا وأضلُّوا»[٢] وقوله: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، أشدُّها فتنة على أمتي الذين يقيسون الأمورَ بآرائهم»[٣] الحديث! فهؤلاء وقعوا في المخالفة بسبب ظن الجهل علماً، فليسوا من الراسخين في العلم، ولا ممن صار لهم كالوصف؛ وعند ذلك لا حفظ لهم في العلم، فلا اعتراض بهم.

فأما من خلا عن هذه الأوجه الثلاثة فهو الداخل تحت حفظ العلم، حسبما نصته الأدلة؛ وفي هذا المعنى من كلام السلف كثير. وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن لكل شيء إقبالاً وإدباراً؛ وإن لهذا الدين إقبالاً وإدباراً؛ وإن من إقبال هذا الدين ما بعثني الله به، حتى إن القبيلة لتتفقّه من عند أُسْرها، أو قال آخرها، حتى لا يكون فيها إلا الفاسق أو الفاسقان، فهما مقموعان ذليلان إن تكلما أو نطقَا قُمعا وقُهِرا واضطُّهدا»[٤] الحديث! وفي الحديث «سيأتي على أمتي زمان يكثر القراء، ويقل الفقهاء، ويقبض العلم، ويكثر

---

(١) أي فيصاب بسقطة في وهدة لأنه لم يبصرها، أو تؤذيه دابة أو غيرها لم يسمع حركتها أو صوتها من بعد فيتقيها. كل هذا من غفلة طرأت على غير مقتضى طبيعته فكذلك فلتات العالم.

(٢) رواه الشيخان والترمذي.

(٣) سيقول عنه المؤلف في المسألة التاسعة من كتاب الاجتهاد: أنه ذكره ابن عبد البر بسند لم يرضه ـ وفي لفظه هناك بعض اختلاف عما هنا.

(٤) ذكره في كتاب راموز الحديث (للشيخ أحمد ضياء الدين) كما يأتي: لكل شيء إقبال وإدبار، وإن من إقبال هذا الدين أن يفقه القبيلة كلها بأسرها حتى لا يوجد فيها إلا الرجل الجافي أو الرجلان، وإن من إدبار هذا الدين أن يجفو القبيلة كلها بأسرها حتى لا يوجد فيها إلا الرجل الفقيه أو الرجلان فهما مقهوران ذليلان لا يجدان على ذلك أعواناً ولا أنصاراً ـ رواه ابن السني وأبو نعيم عن أبي أمامة.

الهرج[١] ـ إلى أن قال ـ ثم يأتي من بعد ذلك زمانٌ يَقرأ القرآنَ رجالٌ من أمتي لا يجاوز تراقيَهم، ثم يأتي من بعد ذلك زمان يجادل المنافق المشرك بمثل ما يقول». وعن عليّ: «يا حملة العلم اعملوا به، فإن العالم مَنْ علم ثم عمل ووافق علمه عمله، وسيكون أقوام يحملون العلم لا يجاوز تراقيهم، تخالف سريرتُهم علانيتَهم، ويخالف علمهم عملهم، يقعدون حِلَقاً يباهي بعضهم بعضاً؛ حتى إن الرجل ليغضب على جليسه أن يجلس إلى غيره ويدعَه. أولئك لا تصعد أعمالهم تلك إلى الله عز وجل». وعن ابن مسعود: «كونوا للعلم رعاةً، ولا تكونوا له رواة، فإنه قد يَرعوي[٢] ولا يَروي، وقد يَروي ولا يرعوي» وعن أبي الدرداء «لا تكون تقياً حتى تكون عالماً؛ ولا تكون بالعلم جميلاً حتى تكون به عاملاً». وعن الحسن: «العالم الذي وافق علمه عمله؛ومن خالف علمه عمله فذلك راوية حديث، سمع شيئاً فقاله». وقال الثوري: «العلماء إذا علموا عملوا؛ فإذا عملوا شغلوا؛ فإذا شُغلوا فُقدوا، فإذا فُقدوا طُلبوا، فإذا طُلبوا هَربوا». وعن الحسن قال: «الذي يفوق الناسَ في العلم جديرٌ أن يفوقهم في العمل». وعنه في قول الله تعالى: ﴿وعُلِّمتُم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم﴾ [الأنعام: ٩١]. قال: عُلّمتم فعَلِمتم ولم تعملوا، فوالله ما ذلكم بعلم. وقال الثوري: «العلم يَهتف بالعمل، فإن أجابه، وإلاّ ارتحل». وهذا تفسير معنى كون العلم هو الذي يلجىء إلى العمل. وقال الشعبي: «كنا نستعين على حفظ الحديث بالعمل به. ومثله عن وكيع بن الجرّاح. وعن ابن مسعود: «ليس العلم عن كثرة الحديث، إنما العلم خشية الله» والآثار في هذا النحو كثيرة.

وبما ذكر يتبين الجواب عن الإشكال الثاني، فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون، وإذا لم يكونوا كذلك فليسوا في الحقيقة من الراسخين في العلم، وإنما هم رواة ـ والفقه فيما رووا أمر آخر ـ أو ممن غلب عليهم هوى غطّى على القلوب. والعياذ بالله.

على أنّ المثابرة على طلب العلم، والتفقه فيه، وعدم الاجتزاء باليسير منه، يجر إلى العمل به ويلجىء إليه، كما تقدم بيانه. وهو معنى قول الحسن: «كنا نطلب العلم للدنيا فجرّنا إلى الآخرة» وعن معمر أنه قال: كان يقال «من طلبَ العلمَ لغير الله يأبى عليه العلم حتى يصيّره إلى الله». وعن حبيب بن أبي ثابت: طلبنا هذا الأمر وليس لنا فيه نية ثم جاءت

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط والحاكم عن أبي هريرة.
(٢) لعلها فإنه قد يُرعى. وكذلك ما بعدها.

النية بعد. وعن الثوري قال: «كنا نطلب العلم للدنيا فجرّنا إلى الآخرة» وهو معنى قوله في كلام آخر: «كنت أغبِط الرجل يُجتمع حوله، ويكتب عنه؛ فلما ابتُليت به وددت أني نجوت منه كفافاً، لا عليّ ولا لي» وعن أبي الوليد الطيالسي قال: سمعت ابن عيينة منذ أكثر من ستين سنة يقول: «طلبنا هذا الحديث لغير الله فأعقبنا الله ما ترون» وقال الحسن: «لقد طلب أقوامٌ العلمَ ما أرادوا به الله وما عنده، فما زال بهم حتى أرادوا به الله وما عنده». فهذا أيضاً مما يدل على صحة ما تقدم.

فصل

ويتصدى النظر هنا في تحقيق هذه المرتبة، وما هي؟ والقول في ذلك على الاختصار أنها أمر باطن، وهو الذي عبّر عنه بالخشية في حديث ابن مسعود؛ وهو راجع إلى معنى الآية، وعنه عبر في الحديث في أول ما يُرفع من العلم الخشوع[1]. وقال مالك: «ليس العلم بكثرة الرواية ولكنه نور يجعله الله في القلوب». وقال أيضاً: «الحكمة والعلم نور يهدي به الله من يشاء؛ وليس بكثرة المسائل، ولكن عليه علامة ظاهرة: وهو التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود» وذلك عبارة عن العمل بالعلم من غير مخالفة. وأما تفصيل القول فيه فليس هذا موضع ذكره. وفي كتاب الاجتهاد منه طرف، فراجعه إن شئت، وبالله التوفيق.

المقدمة التاسعة:

من العلم ما هو من صُلْب العلم؛ ومنه ما هو مُلَح العلم، لا من صلبه؛ ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه. فهذه ثلاثة أقسام:

القسم الأول: هو الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين؛ وذلك ما كان قطعياً أو راجعاً إلى أصل قطعي. والشريعة المباركة المحمدية منزّلة على هذا الوجه. ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفروعها كما قال الله تعالى: ﴿إنّا نحن نزّلنا الذِّكرَ وإنّا له لَحافظون﴾ [الحجر: ٩]. لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارَين: وهي الضروريات والحاجيات، والتحسينات، وما هو مكمّل لها ومتمِّم لأطرافها. وهي أصول الشريعة. وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها. وسائر الفروع مستندة إليها. فلا إشكال في أنها علم أصل، راسخ الأساس، ثابت الأركان.

---

(١) روى في التيسير عن الترمذي حديثاً طويلاً جاء فيه: أول علم يرفع من الناس الخشوع.

هذا. وإن كانت وضعية لا عقلية، فالوضعيات قد تجاري العقليات في إفادة العلم القطعي؛ وعلم الشريعة من جملتها؛ إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليّات مطردة، عامة ثابتة، غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها؛ وهذه خواص الكلّيّات العقليّات. وأيضاً فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود؛ وهو أمر وضعي، لا عقلي؛ فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار، وارتفع الفرق بينهما.

فإذاً لهذا القسم[1] خواص ثلاث، بهنّ يمتاز عن غيره:

إحداها: العموم والاطراد؛ فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق، وإن كانت آحادها الخاصة لا تتناهى؛ فلا عمل يفرض، ولا حركة ولا سكون يُدعى، إلا والشريعة عليه حاكمة إفراداً وتركيباً، وهو معنى كونها عامة. وإن فرض في نصوصها أو معقولها خصوص ما، فهو راجع إلى عموم؛ كالعرايا، وضرب الدية على العاقلة، والقراض، والمساقاة[2] والصاع في المَصراة[3] وأشباه ذلك. فإنها راجعة إلى أصول حاجيّة أو تحسينية أو ما يكملها. وهي أمور عامة. فلا خاص في الظاهر إلا وهو عام في الحقيقة. والاعتبار في أبواب الفقه يبين ذلك.

والثانية: الثبوت من غير زوال؛ فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخاً، ولا تخصيصاً لعمومها، ولا تقييداً لإطلاقها، ولا رفعاً لحكم من أحكامها؛ لا بحسب عموم المكلّفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال؛ بل ما أثبت سبباً فهو سبب أبداً لا يرتفع؛ وما كان شرطاً فهو أبداً شرط؛ وما كان واجباً فهو واجب أبداً؛ أو مندوباً فمندوب؛ وهكذا جميع الأحكام. فلا زوال لها ولا تبدّل، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك.

---

(١) أصوله وفروعه.

(٢) فعموم النهي عن الغرر، وعدم مسؤولية الشخص عن فعل غيره، وفساد المعاملات المشتملة على الجهالة في الثمن أو الأجرة مثلاً، يشمل بظاهره هذه المسائل ولكن لما كان لها في الواقع علل معقولة تجعل حكمها مغايراً لحكم العمومات المذكورة، وقد أخذت حكمها المعقول على خلاف حكم ما كان يشملها في الظاهر، أطلقوا عليها أنها مستثناة وقالوا أنها خاصة. وهي في الحقيقة قواعد كلية أيضاً انبنت على أصول من مقاصد الشريعة الثلاث.

(٣) انظر وجه نظمه في هذا السلك مع أنهم قالوا: إنه حكم تعبدي محض.

والثالثة: كون العلم حاكماً لا محكوماً عليه، بمعنى كونه مفيداً لعمل يترتب عليه مما يليق به، فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل، أو يصوب نحوه؛ لا زائد على ذلك. ولا تجد في العمل أبداً ما هو حاكم على الشريعة؛ وإلّا انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوماً عليها. وهكذا سائر ما يُعدّ من أنواع العلوم.

فإذاً كل علم حصل له هذه الخواص الثلاث فهو من صلب العلم؛ وقد تبين معناها والبرهان عليها في أثناء هذا الكتاب؛ والحمد لله.

والقسم الثاني وهو المعدود في مُلح العلم لا في صلبه ما لم يكن قطعياً، ولا راجعاً إلى أصل قطعي، بل إلى ظنّي. أو كان راجعاً إلى قطعي إلّا أنه تخلّف عنه خاصة من تلك الخواص، أو أكثر من خاصة واحدة؛ فهو مخيّل، ومما يستفزّ العقل ببادىء الرأي والنظر الأول، من غير أن يكون فيه إخلال بأصله، ولا بمعنى غيره؛ فإذا كان هكذا صحّ أن يُعد في هذا القسم.

فأمّا تخلّف الخاصية الأولى وهو الاطّراد فقادح في جعله من صلب العلم؛ لأن عدم الاطراد يقوي جانب الاطراح، ويُضعف جانب الاعتبار؛ إذ النقض فيه يدل على ضعف الوثوق بالقصد الموضوع عليه ذلك العلم، ويقرّبه من الأمور الاتّفاقية الواقعة عن غير قصد؛ فلا يوثق به ولا يبنى عليه.

وأما تخلّف الخاصية الثانية وهو الثبوت، فيأباه صلب العلم وقواعده؛ فإنه إذا حكم في قضية، ثم خالف حكمه الواقع في القضية في بعض المواضع أو بعض الأحوال، كان حكمه خطأ وباطلاً، من حيث أطلق الحكم فيما ليس بمطلق، أو عم فيما هو خاص؛ فعَدِمَ الناظرُ الوثوقَ بحكمه. وذلك معنى خروجه عن صلب العلم.

وأما تخلف الخاصية الثالثة وهو كونه حاكماً، ومبنياً عليه، فقادح أيضاً؛ لأنه إنْ صح في العقول لم يُستفد به فائدة حاضرة غير مجرد راحات النفوس، فاستوى مع سائر ما يتفرج به؛ وإنْ لم يصح فأحرى في الاطّراح، كمباحث السوفسطائيين ومن نحا نحوَهم.

ولتخلّف بعض هذه الخواص أمثله يلحق بها ما سواها:

أحدها: الحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التعبّدات، كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود، وكونها على بعض الهيئات دون بعض، واختصاص الصيام بالنهار دون

الليل، وتعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعيّنة دون ما سِواها من أحيان الليل والنهار، واختصاص الحج بالأعمال المعلومة، وفي الأماكن المعروفة، وإلى مسجد مخصوص، إلى أشباه ذلك مما لا تهتدي العقول إليه بوجه، ولا تَطُور نحوه[١]، فيأتي بعض الناس فيطرّق إليه حِكماً يزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع؛ وجميعها مبنيّ على ظن[٢] وتخمين غير مطّرد في بابه، ولا مبنيّ عليه عمل، بل كالتعليل بعد السماع للأمور الشواذّ. وربما كان من هذا النوع ما يُعدّ من القسم الثالث، لجنايته على الشريعة في دعوى ما ليس لنا به علم، ولا دليل لنا عليه[٣].

والثاني: تحمُّل الأخبار والآثار على التزام كيفيات لا يلزم مثلها، ولا يُطلب التزامها، كالأحاديث المسلسلة التي أُتي بها على وجوه ملتزمة في الزمان المتقدم على غير قصد، فالتزمها المتأخرون بالقصد، فصار تحمُّلها على ذلك القصد تحرّياً له؛ بحيث يتغنّى في استخراجها ويبحث عنها بخصوصها؛ مع أن ذلك القصد لا ينبني عليه عمل، وإنْ صحبها العمل؛ لأنّ تخلّفه في أثناء تلك الأسانيد لا يقدح في العمل بمقتضى تلك الأحاديث، كما في حديث: «الراحمون يرحمُهم الرحمن»[٤] فإنهم التزموا فيه أن يكون أولَ حديث يسمعه التلميذ من شيخه؛ فإن سمعه منه بعد ما أخذ عنه غيره لم يمنع ذلك الاستفادة بمقتضاه؛ وليس[٥] بمطّرد في جميع الأحاديث النبوية أو أكثرها، حتى يقال إنه مقصود. فطلب مثل ذلك من مُلح العلم لا من صُلبه.

والثالث: التأنّق[٦] في استخراج الحديث من طرق كثيرة، لا على قصد طلب تواتره، بل على أن يعدّ آخذاً له عن شيوخ كثيرة، ومن جهات شتى، وإن كان راجعاً إلى

---

(١) أي لا تحوم جهته من الطيور وهو الحوم حول الشيء.

(٢) فيكون من باب ما انتفى فيه خاصتان ومع ذلك فهو مبني على ظني وربما يستفاد منه أن قوله سابقاً إلا أنه تخلف عنه خاصة ليس خاصاً بما كان مبنياً على قطعي وأنه لو كان ظنياً وانتفى فيه خاصة أو أكثر يصح أن يعد من هذا القسم فتأمل.

(٣) كالنهي عن اتخاذ التماثيل يقولون أن العلة في التحريم خشية أن تجر إلى احترامها ثم إلى عبادتها لقرب الألف بعبادة الأوثان فلما أيس الآن من ذلك صار لا مانع من اتخاذها، فهذا استنباط للعلة بطريق الظن واتباع الهوى.

(٤) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وقال حسن صحيح وفي رواية يرحمهم الله.

(٥) فيكون انتفى فيه الخاصتان المنتفيتان في المثال قبله.

(٦) وهو مما انتفى فيه فائدة بناء عمل عليه لأنه ما دام ذلك راجعاً إلى كثرة الرواة في بعض طبقاتهم في الحديث لا إلى جميع الطبقات حتى يفيد قوة في الحديث لا يكون فيه فائدة ولا ينبني عليه ترجيح للحديث على غيره.

الآحاد في الصحابة أو التابعين أو غيرهم؛ فالاشتغال بهذا من الملح، لا من صلب العلم. خرّج أبو عمر بن عبد البر عن حمزة بن محمد الكناني قال: خرّجت حديثاً واحداً عن النبي ﷺ من مائتي طريق، أو من نحو مائتي طريق ـ شكّ الراوي ـ قال: فداخلني من ذلك من الفرح غير قليل، وأُعجِبتُ بذلك، فرأيت يحيى بن معين في المنام، فقلت له: يا أبا زكريا قد خرَّجتُ حديثاً عن النبي ﷺ من مائتي طريق. قال فسكتَ عني ساعة، ثم قال: أخشى أن يدخل هذا تحت: «أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُر». هذا ما قال. وهو صحيح في الاعتبار؛ لأنّ تخريجه من طرق يسيرة كافٍ في المقصود منه، فصار الزائد على ذلك فضلاً.

والرابع: العلوم المأخوذة من الرؤيا، مما لا يرجع إلى بِشارة ولا نِذارة؛ فإنّ كثيراً من الناس يستدلّون على المسائل العلمية بالمنامات وما يتلقّى منها، تصريحاً؛ فإنّها وإن كانت صحيحة، فأصلها الذي هو الرؤيا غير معتبر في الشريعة في مِثلها[1]، كما في رؤيا الكناني المذكورة آنفاً، فإنّ ما قال فيها يحيى بن معين صحيح؛ ولكنه لم نحتجّ[2] به حتى عرضناه على العلم في اليقظة؛ فصار الاستشهاد به مأخوذاً من اليقظة لا من المنام؛ وإنما ذكرت الرؤيا تأنيساً. وعلى هذا يحمل ما جاء عن العلماء من الاستشهاد بالرؤيا.

والخامس: المسائل التي يختلف فيها فلا ينبني على الاختلاف فيها فرع عملي إنما تُعد من الملح، كالمسائل المنبّه عليها قبلُ في أصول الفقه؛ ويقع كثير منها في سائر العلوم؛ وفي العربية منها كثير، كمسألة اشتقاق الفعل من المصدر، ومسألة اللَّهُمَّ، ومسألة أشياء، ومسألة الأصل في لفظ الاسم؛ وإن انبني البحث فيها على أصول مطّردة؛ ولكنها لا فائدة تجنى ثمرة للاختلاف فيها. فهي خارجة عن صلب العلم.

والسادس: الاستناد إلى الأشعار في تحقيق المعاني العلمية والعملية؛ وكثيراً ما يجري مثل هذا لأهل التصوّف في كتبهم، وفي بيان مقاماتهم، فينتزعون معاني الأشعار، ويضعونها للتخلّق بمقتضاها؛ وهو في الحقيقة من الملح[3]؛ لِما في الأشعار الرقيقة من إمالة الطباع، وتحريك النفوس إلى الغرض المطلوب؛ ولذلك اتخذه الوعّاظ ديدناً، وأدخلوه في أثناء وعظهم؛ وأما إذا نظرنا إلى الأمر في نفسه فالاستشهاد بالمعنى. فإن كان شرعياً فمقبول، وإلاّ فلا.

---

(١) أي مثل هذه الاستدلالات فلم يجعلها الشرع من الأدلة على الأحكام وإنما جعلها بشارة للمؤمنين مثلاً.
(٢) فهذا من باب الظني غير المطرد ولا ينبني عليه عمل.
(٣) لأنها ليست قطعية ولا مبنية على قطعي غالباً ولا هي مطردة عامة.

والسابع: الاستدلال على تثبيت المعاني بأعمال المشار إليهم بالصلاح، بناء على مجرّد تحسين الظن، لا زائد عليه؛ فإنه ربما تكون أعمالهم حجة، حسبما هو مذكور في كتاب الاجتهاد؛ فإذا أخذ ذلك بإطلاق فيمن يحسّن الظن به فهو ـ عندما يسلم من القوادح ـ من هذا القسم؛ لأجل ميل الناس إلى من ظهر منه صلاح وفضل؛ ولكنه ليس من صلب العلم، لعدم اطّراد الصواب في عمله، ولجواز تغيُّره فإنما يؤخذ ـ إن سلم ـ هذا المأخذ.

والثامن: كلام أرباب الأحوال[1] من أهل الولاية، فإنّ الاستدلال به من قبيل ما نحن فيه. وذلك أنهم قد أوغلوا في خدمة مولاهم، حتى أعرضوا عن غيره جملة، فمال بهم هذا الطرف إلى أن تكلموا بلسان الاطّراح لكل ما سوى الله، وأعربوا عن مقتضاه؛ وشأن مَن هذا شأنه لا يطيقه الجمهور؛ وهم إنما يكلمون به الجمهور. وهو وإن كان حقًّا ففي رتبته، لا مطلقاً؛ لأنه يصير ـ في حق الأكثر ـ من الحرج أو تكليف ما لا يطاق، بل ربما ذموا بإطلاق ما ليس بمذموم إلّا على وجه دون وجه، وفي حال دون حال؛ فصار أخذه بإطلاق موقعاً في مفسدة، بخلاف أخذه على الجملة فليس على هذا من صلب العلم، وإنما هو من مُلَحه ومستحسناته.

والتاسع: حمل بعض العلوم على بعض في بعض قواعده، حتى تحصل الفُتيا في أحدها بقاعدة الآخر، من غير أن تجتمع القاعدتان في أصل واحد حقيقي؛ كما يحكى عن الفرّاء النحوي أنه قال: من بَرع في علم واحد سُهلَ عليه كلُّ علم. فقال له محمد بن الحسن القاضي ـ وكان حاضراً في مجلسه ذلك، وكان ابن خالة الفراء ـ فأنت قد برعت في علمك، فخذ مسألة أسألك عنها من غير علمك! ما تقول فيمن سها في صلاته ثم سجد لسهوه فسها في سجوده أيضاً؟ قال الفراء: لا شيء عليه. قال: وكيف؟ قال: لأن التصغير عندنا لا يُصغَّر؛ فكذلك السهو في سجود السهو لا يسجد له، لأنه بمنزلة تصغير التصغير؛ فالسجود للسهو هو جبر للصلاة، والجبر لا يُجبر، كما أن التصغير لا يصغر. فقال القاضي ما حسبت أن النساء يلدن مثلك.

فأنت ترى ما في الجمع بين التصغير والسهو في الصلاة من الضعف؛ إذ لا يجمعهما في المعنى أصل حقيقي فيُعتبرَ أحدهُما بالآخر. فلو جمعهما أصل واحد لم يكن من هذا الباب؛ كمسألة الكسائي مع أبي يوسف القاضي بحضرة الرشيد. روي أن أبا يوسف دخل

---

(١) وهو مما انتفى فيه الاطراد، وأخذ كلامهم على الاطراد والاطلاق موقع في مفسدة الحرج أو تكليف ما لا يطاق. فالبحث في كلامهم وشرحه من الملح.

على الرشيد، والكسائي يداعبه ويمازحه، فقال له أبو يوسف: هذا الكوفي قد استفرغك وغلب عليك. فقال: يا أبا يوسف إنه ليأتيني بأشياء يشتمل عليها قلبي. فأقبل الكسائي على أبي يوسف؛ فقال يا أبا يوسف! هل لك في مسألة؟ فقال نحوٌ أم فقه؟ قال: بل فقه. فضحك الرشيد حتى فحص برجله ثم قال: تلقي على أبي يوسف فقهاً؟ قال نعم. قال يا أبا يوسف ما تقول في رجل قال لامرأته أنت طالق أن دخلت الدار وفتَح أن؟ قال: إذا دخلت طلقت، قال أخطأت يا أبا يوسف، فضحك الرشيد ثم قال: كيف الصواب؟ قال: إذا قال أن فقد وجب الفعل ووقع الطلاق، وإن قال إن فلم يجب ولم يقع الطلاق؟ قال فكان أبو يوسف بعدها لا يدع أن يأتي الكسائي؛ فهذه المسألة جارية على أصل لغوي لا بد من البناء عليه في العِلمين.

فهذه أمثلة ترشد الناظر إلى ما وراءها، حتى يكون على بينة فيما يأتي من العلوم ويذر؛ فإن كثيراً منها يستفزّ الناظر استحسانها ببادىء الرأي، فيقطع فيها عمرَه، وليس وراءها ما يتخذ، معتمداً في عمل ولا اعتقاد، فيخيب في طلب العلم سعيه. والله الواقي.

ومن طريق الأمثلة في هذا الباب ما حدّثناه بعضُ الشيوخ: أن أبا العباس ابن البناء سئل فقيل له: لِم لم تَعمل إنّ في هذان من قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذانِ لَساحِرَانِ﴾ [طه: ٦٣] الآية؟ فقال في الجواب: لَمّا لم يؤثر القول في المقول، لم يؤثر العامل في المعمول. فقال السائل: يا سيدي: وما وجه الارتباط بين عمل إن وقول الكفار في النبيئين؟ فقال له المجيب: يا هذا! إنما جئتك بنُوّارة يحسن رونقها، فأنت تريد أن تحكّها بين يديك ثم تطلب منها ذلك الرونق - أو كلاماً هذا معناه - فهذا الجواب فيه ما ترى. وبعرضه على العقل يتبين ما بينه وبين ما هو من صلب العلم.

والقسم الثالث وهو ما ليس من الصلب، ولا من الملح، ما لم يرجع إلى أصل قطعي ولا ظني، وإنما شأنه أن يكرّ على أصله أو على غيره بالإبطال، مما صح كونه من العلوم المعتبرة، والقواعِد المرجوع إليها، في الأعمال والاعتقادات، أو كان مُنهضاً إلى إبطال الحق وإحقاق الباطل على الجملة. فهذا ليس بعلم؛ لأنه يرجع على أصله بالإبطال؛ فهو غير ثابت، ولا حاكم، ولا مطرد أيضاً، ولا هو من مُلَحه، لأن الملح هي التي تستحسنها العقول، وتستملحها النفوس؛ إذ ليس يصحبها منفِّر، ولا هي مما تعادي العلوم، لأنها ذات أصل مبني عليه في الجملة. بخلاف هذا القسم فإنه ليس فيه شيء من ذلك.

هذا وإن مال بقوم فاستحسنوه وطلبوه فلِشُبهٍ عارضة، واشتباه بينه وبين ما قبله، فربما

عده الأغبياء مبنياً على أصل، فمالوا إليه من ذلك الوجه، وحقيقة أصله وهمٌ وتخييلٌ لا حقيقة له؛ مع ما ينضاف إلى ذلك من الأغراض والأهواء، كالإغراب باستجلاب غير المعهود، والجعجعة بإدراك ما لم يدركه الراسخون، والتبجّح بأن وراء هذه المشهورات مطالب لا يدركها إلا الخواصّ، وأنهم من الخواصّ... وأشباه ذلك مما لا يحصل منه مطلوب، ولا يحور منه صاحبه إلا بالافتضاح عند الامتحان، حسبما بينه الغزالي وابن العربي ومن تعرض لبيان ذلك من غيرهما.

ومثال هذا القسم ما انتحله الباطنية في كتاب الله، من إخراجه عن ظاهره؛ وأنّ المقصود وراء هذا الظاهر، ولا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر؛ وإنما يُنال من الإمام المعصوم تقليداً لذلك الإمام، واستنادُهم ـ في جملة من دعاويهم ـ إلى علم الحروف، وعلم النجوم. ولقد اتسع الخرق في الأزمنة المتأخرة على الراقع، فكثرت الدعاوى على الشريعة بأمثال ما ادَّعاه الباطنية، حتى آل ذلك إلى ما لا يُعقل على حال، فضلاً عن غير ذلك. ويشمل هذا القسم ما ينتحله أهل السفسطة والمتحكّمون. وكل ذلك ليس له أصل ينبني عليه، ولا ثمرة تجنى منه، فلا تعلّقٌ به بوجه.

فصل

وقد يعرض للقسم الأول أن يعدَّ من الثاني. ويتصور ذلك في خلط بعض العلوم ببعض، كالفقيه يبني فقهه على مسألة نحوية مثلاً، فيرجع إلى تقريرها مسألةً ـ كما يقررها النحويُّ ـ لا مقدِّمة مسلَّمة؛ ثم يردّ مسألته الفقهية إليها. والذي كان من شأنه أن يأتي بها على أنها مفروغ منها في علم النحو فيبني عليها؛ فلمّا لم يفعل ذلك وأخذ يتكلم فيها، وفي تصحيحها، وضبطها، والاستدلال عليها، كما يفعله النحويُّ صار الإتيان بذلك فضلاً غير محتاج إليه. وكذلك إذا افتقر إلى مسألة عددية، فمِن حقّه أن يأتي بها مسلّمة ليفرّع عليها في علمه. فإن أخذ يبسط القول فيها كما يفعله العددي في علم العدد، كان فضلاً معدوداً من الملح إن عدّ منها. وهكذا سائر العلوم التي يخدم بعضها بعضاً.

ويعرض أيضاً للقسم الأول أن يصير من الثالث. ويتصور ذلك فيمن يتبجح بذكر المسائل العلمية لمن ليس من أهلها، أو ذكر كبار المسائل لمن لا يحتمل عقله إلّا صغارها، على ضد التربية المشروعة. فمثل هذا يوقع في مصائب؛ ومن أجلها قال علي رضي الله عنه: «حدِّثوا الناسَ بما يفهمون. أتحبون أن يُكذَّب الله ورسوله؟» وقد يصير ذلك فتنة على بعض السامعين، حسبما هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب. وإذا عرض

للقسم الأول أن يُعدّ من الثالث، فأولى أن يعرض للثاني أن يعد من الثالث، لأنه أقرب إليه من الأوَّل. فلا يصح للعالم في التربية العلمية إلاّ المحافظة على هذه المعاني وإلاّ لم يكن مربّياً، واحتاج هو إلى عالم يربّيه.

ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد، حتى يكون ريّانَ من علم الشريعة، أصولِها وفروعِها، منقولها ومعقولها، غيرَ مُخْلِد إلى التقليد والتعصب للمذهب؛ فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنةً بالعَرَض، وإن كان حِكمةً بالذات. والله الموفق للصواب.

المقدمة العاشرة:

إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يَسرح العقل في مجال النظر إلاّ بقدر ما يُسرِّحه النقل. والدليل على ذلك أمور:

الأول: أنه لو جاز للعقل تخطّي مأخذ النقل، لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة، لأن الفرض أنه حدَّ له حدًّا؛ فإذا جاز تعدّيه صار الحد غير مفيد. وذلك في الشريعة باطل. فما أدّى إليه مثله.

والثاني: ما تبيّن في علم الكلام والأصول، من أن العقل لا يحسِّن ولا يقبِّح، ولو فرضناه متعدياً لما حدَّه الشرع، لكان محسِّناً ومقبِّحاً. هذا خلف.

والثالث: أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل؛ وهذا محال باطل وبيان ذلك: أن معنى الشريعة أنها تحدّ للمكلفين حدُوداً في أفعالهم، وأقوالهم، واعتقاداتهم؛ وهو جملة ما تضمنته. فإنْ جاز للعقل تعدِّي حدٍّ وآحد، جاز له تعدّي جميع الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله؛ وتعدي حد واحد هو معنى إبطاله، أي ليس هذا الحد بصحيح؛ وإنْ جاز إبطال واحد، جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد، لظهور محاله.

فإن قيل: هذا مشكل من أوجه:

الأول: أن هذا الرأي هو رأي الظاهرية، لأنهم واقفون مع ظواهر النصوص من غير زيادة ولا نقصان. وحاصله عدم اعتبار المعقول جملة؛ ويتضمن نفي القياس الذي اتفق الأوّلون عليه.

والثاني: أنه قد ثبت للعقل التخصيص حسبما ذكره الأصوليون في نحو: ﴿والله على

كلِّ شيءٍ قديرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤] و﴿على كلِّ شيءٍ وكيلٌ﴾ [الأنعام: ١٠٢] و﴿خالقُ كلِّ شيء﴾ [الزمر: ٦٢]، وهو نقص من مقتضى العموم؛ فلتَجُز الزيادة؛ لأنها بمعناه[1]، ولأن الوقوف دون حد النقل كالمجاوز له، فكلاهما إبطال للحدّ على زعمك. فإذا جاز إبطاله مع النقص جاز مع الزيادة؛ ولما لم يُعدّ هذا إبطالاً للحد فلا يعد الآخر.

والثالث: أنَّ للأصوليين قاعدة قضت بخلاف هذا القضاء؛ وهي أنَّ المعنى المناسب إذا كان جلياً سابقاً للفهم عند ذكر النص، صحّ تحكيم ذلك المعنى في النص، بالتخصيص له، والزيادة عليه. ومثّلوا ذلك بقوله عليه السلام: «لا يَقضِي القاضي وهو غَضْبان»، فمنعوا ـ لأجل معنى التشويش ـ القضاء مع جميع المشوِّشات، وأجازوا مع ما لا يشوِّش من الغضب. فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقف؛ وذلك خلاف ما أصّلت. وبالجملة فإنكار تصرفاتِ العقول بأمثال هذا، إنكار للمعلوم في أصول الفقه.

فالجواب أنَّ ما ذكرت لا إشكال فيه على ما تقرر.

أما الأول: فليس القياس[2] من تصرفات العقول محضاً؛ وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاقٍ أو تقييد. وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس. فإنّا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع، وأمرَ بها، ونبّه النبيُّ ﷺ على العمل بها، فأين

---

(١) في أن كلاً منهما تصرف، ومن له النقص له الزيادة هكذا يفهم هذا الاستدلال مجملاً حتى يكون للدليل بعده فائدة جديدة وهي أنها يشتركان في المعنى الخاص المطلوب بناء الإشكال عليه في قوله ولما لم يعد الخ إلا أن تكون الواو في قوله ولأن زائدة في النسخ. ثم يبقى النظر في أن أصل الدعوى هي تعدي حد الشرع وإبطاله بالعقل سواء في ذلك النقص والزيادة وعليه فكان المفهوم أنه يجعل نفس النقص مما يقتضيه العموم تعدياً أيضاً يعترض به ويقول أن ما أصلته هنا ينافيه أصل آخر وهو تخصيص العقل لأنه نقص ثم يبنى على تخصيص العقل وكونه نقصاً مما حده الشرع الإشكال بالزيادة على الطريق الذي قرره كما راعى الإشكال بالزيادة والنقص في الإشكال الثالث. وقد وجه همته في الجواب عن الإشكال الثاني إلى طرف النقص فأبطله، ثم قال فلا يصح قياس المجاوزة عليه وهو يقتضي أنه راعى الاعتراض بالنقص مدمجاً في قوله وهو نقص يعني وهذا إشكال ثم أخذه مقدمة فقال فلتجز الزيادة.

(٢) تأمل لتأخذ جواب أصل الإشكال الأول لأنه أوسع من إنكار القياس الذي تصدى للجواب عنه صراحة أي فالعقل تابع للأدلة وخادم لها وهو ما ندعيه.

استقلال العقل بذلك؟ بل هو مهتدٍ فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجْرته، ويقف حيث وقَفْته.

وأما الثاني: فسيأتي في باب العموم والخصوص ـ إن شاء الله ـ أن الأدلة المنفصلة لا تخصص؛ وإن سلّم أنها تخصص، فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف في اللفظ المقصود به ظاهره؛ بل هي مبيّنة أن الظاهر غيرُ مقصود في الخطاب، بأدلة شرعية دلّت على ذلك؛ فالعقل مثلها. فقوله: ﴿والله على كلِّ شيءٍ قديرٌ﴾ خصّصه العقل بمعنى أنه لم يُرَد في العموم دخول ذات الباري وصفاته، لأنّ ذلك محال[1]؛ بل المراد جميع ما عدا ذلك؛ فلمْ يخرج العقل عن مقتضى النقل بوجه. وإذا كان كذلك لم يصحّ قياس المجاوزة عليه.

وأما الثالث: فإنَّ إلحاقَ كل مشوّش بالغضب من بابَ القياس؛ وإلحاقَ المسكوت عنه بالمنطوق به بالقياس سائغٌ. وإذا نظرنا إلى التخصيص بالغضب اليسير فليس من تحكيم العقل؛ بل من فهم معنى التشويش. ومعلومٌ أنَّ الغضب اليسير غير مشوش؛ فجاز القضاء مع وجوده؛ بناء على أنه غير مقصود في الخطاب.

هكذا يقول الأصوليون في تقرير هذا المعنى، وأنَّ مطلق الغضب يتناوله اللفظ، لكن خصصه المعنى، والأمر أسهل من غير احتياج إلى تخصيص؛ فإن لفظ غضبان وزنه فَعلان، وفعلان في أسماء الفاعلين يقتضي الامتلاء مما اشتق منه. فغضبان إنما يستعمل في الممتلىء غضباً؛ كريّان في الممتلىء رِياً، وعطشان في الممتلىء عطشاً، وأشباه ذلك؛ لا أنه يستعمل في مطلق ما اشتق منه. فكأنَّ الشارع إنما نهى عن قضاء الممتلىء غضباً، حتى كأنه قال: لا يقضي القاضي وهو شديد الغضب، أو ممتلىء من الغضب. وهذا هو المشوّش. فخرج المعنى عن كونه مخصِّصاً، وصار خروج يسير الغضب عن النهي بمقتضى اللفظ، لا بحكم المعنى؛ وقيس على مشوش الغضب كل مشوش. فلا تجاوز للعقل إذاً.

وعلى كل تقدير، فالعقل لا يحْكم على النقل في أمثال هذه الأشياء. وبذلك ظهرتْ صحةُ ما تقدم.

---

(١) ودل الاستقراء للشريعة على أنها لا تصادم العقل بقلب الحقائق وجعل المحال جائزاً أو واجباً وبذلك يكون العقل آخذاً تصرفه في التخصيص من النقل وتحت نظره أما مجرد قياس العقل على الأدلة الشرعية بدون هذه المقدمة فإنه تسليم للإشكال ونقض للأصل الذي أصله في المسألة فتأمل.

المقدمة الحادية عشرة:

لما ثبت أنّ العلم المعتبر شرعاً هو ما ينبني عليه عمل، صار ذلك منحصراً فيما دلّت عليه الأدلة الشرعية؛ فما اقتضتْه فهو العلم الذي طُلب من المكلف أنْ يَعلمه في الجملة. وهذا ظاهر. غير أنّ الشأن إنما هو في حصر الأدلة الشرعية فإذا انحصرت انحصرت مدارك العلم الشرعي. وهذا مذكور في كتاب الأدلة الشرعية، حَسبما يأتي إن شاء الله.

المقدمة الثانية عشرة:

من أنفعِ طُرق العلم الموصّلة إلى غاية التحقق به أخذُه عن أهله المتحققين[١] به على الكمال والتمام. وذلك أنّ الله خلق الإنسان لا يعلم شيئاً، ثم علّمه وبصّره، وهداه طُرقَ مصلحته في الحياة الدنيا. غير أنّ ما علمه من ذلك على ضرْبين: ضربٌ منها ضروري، داخل عليه من غير علم: مِن أين؟ ولا كيفَ؟ بل هو مغروز فيه من أصل الخلقة، كالتقامه الثدي ومصِّه له عند خروجه من البطن إلى الدنيا ـ هذا من المحسوسات. وكعلمه بوجوده، وأن النقيضيْن لا يجتمعان ـ من جملة المعقولات؛ وضربٌ منها بوساطة التعليم، شعَر بذلك أولاً؛ كوجوه التصرفات الضرورية، نحو محاكاة الأصوات، والنطق بالكلمات، ومعرفة أسماء الأشياء ـ في المحسوسات، وكالعلوم النظرية التي للعقل في تحصيلها مجال ونظرٌ ـ في المعقولات.

وكلامُنا من ذلك فيما يفتقر إلى نظر وتبصر؛ فلا بد من معلم فيها. وإنْ كان الناس قد اختلفوا: هل يمكن حصول العلم دون معلّم أم لا؟ فالإمكان مسلّم؛ ولكن الواقع في مجاري العادات أن لا بدّ من المعلم. وهو متفق عليه في الجملة، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل، كاختلاف جمهور الأمة والإماميّة ـ وهم الذين يشترطون المعصوم ـ والحق مع السواد الأعظم الذي لا يشترط العصمة؛ من جهة أنها مختصة بالأنبياء عليهم السلام؛ ومع ذلك فهم مُقرّون بافتقار الجاهل إلى المعلِّم، علماً كان المعلَّم أو عملاً. واتفاق الناس على ذلك في الوقوع، وجريان العادة به كافٍ في أنه لا بدّ منه. وقد قالوا: «إن العلم كان في صدور الرجال، ثم انتقلَ إلى الكتب، وصارت مفاتحة بأيدي الرجال». وهذا الكلام يقضي بأنْ لا بدّ في تحصيله من الرجال؛ إذ ليس وراء هاتين المرتبتين مرمى عندهم.

---

(١) يأتي شرح التحقق بعد.

وأصل هذا في الصحيح: «إن الله لا يَقبِضُ العلمَ انتزاعاً ينتزعُه من الناس، ولكن يَقبضه بقبضِ العلماء»[1] الحديث! فإذا كان كذلك فالرجال هم مفاتحه بلا شكّ.

فإذا تقرر هذا فلا يؤخذ إلّا ممن تحقق به. وهذا أيضاً واضح في نفسه، وهو أيضاً متفق عليه بين العقلاء؛ إذ من شروطهم في العالم، بأيِّ علمٍ اتفق، أن يكون عارفاً بأصوله وما ينبني عليه ذلك العلم، قادراً على التعبير عن مقصوده فيه، عارفاً بما يلزم عنه، قائماً على دفع الشُّبه الواردة عليه فيه. فإذا نظرنا إلى ما اشترطوه، وعرضنا أئمة السلف الصالح في العلوم الشرعية، وجدناهم قد اتصفوا بها على الكمال.

غير أنه لا يشترط السلامة عن الخطأ ألبتة. لأن فروع كل علم إذا انتشرت وانبنى بعضها على بعض اشتبهت. وربما تُصوِّر تفريعها على أصول[2] مختلفة في العلم الواحد فأشكلت، أو خفي فيها الرجوع إلى بعض الأصول فأهملها العالم من حيث خُفِيَتْ عليه ـ وهي في نفس الأمر على غير ذلك، أو تعارضت وجوه الشبه فتشابه الأمر، فيذهب على العالم الأرجح من وجوه الترجيح، وأشباه ذلك. فلا يقدح في كونه عالماً، ولا يضر في كونه إماماً مقتدى به. فإن قصر عن استيفاء الشروط، نقصَ عن رتبة الكمال بمقدار ذلك النقصان؛ فلا يستحق الرتبة الكماليَّة ما لم يكمل ما نقص.

فصل

وللعالم المتحقق بالعلم أمارات وعلامات تتفق مع ما تقدم، وإنْ خالفتها في النظر[3]. وهي ثلاث:

إحداها: العمل بما علم حتى يكون قوله مطابقاً لفعله. فإن كان مخالفاً له فليس بأهل لأن يُؤخذ عنه، ولا أن يُقتدى به في علم. وهذا المعنى مبيّن على الكمال في كتاب الاجتهاد والحمد لله.

---

(١) تقدم في المقدمة الثامنة.

(٢) ذكر صوراً ثلاثة: إحداها فرع ينبني على فرع مبني على أصل فيفهم أن كلًّا من الفرعين له أصل خاص به فيشكل عليه الأمر فيهمل الاستنباط ويقف، وقد لا يهتدي في بعض الفروع إلى أصل يرجعها إليه فيقف ويهمل الاستنباط، وقد يكون الفرع من المشتبه بأصلين ويذهب عن العالم الأرجح من وجوه الترجيح فيأخذ بالمرجوح في الواقع أو يقف. والتمثيل للثلاثة لا يخفى عليك وكلها لا تضر في كونه إماماً، فقد توقف مالك كثيراً ورجع عما ترجح عنده أولاً كثيراً لأحد الأسباب السالفة.

(٣) لأن بعضها سبب للتحقق بالعلم وهي الثانية وبعضها مرتب عليه وهي الأولى فهي تتفق مع الشروط المتقدمة من حيث حصول كل وإن اختلفت في الاعتبار.

والثانية: أنْ يكون ممّن ربّاه الشيوخ في ذلك العلم، لأخْذه عنهم، وملازمته لهم؛ فهو الجدير بأن يتصف بما اتصفوا به من ذلك. وهكذا كان شأن السلف الصالح.

فأوّل ذلك ملازمة الصحابة رضي الله عنهم لرسول الله ﷺ، وأخذهم بأقواله وأفعاله، واعتمادهم على ما يرد منه، كائناً ما كان، وعلى أيّ وجهٍ صدَر. فهم[١] ـ فَهِمُوا مغزى ما أراد به أوْ لا ـ، حتى علِموا وتيقنوا أنه الحق الذي لا يُعارَض، والحكمة التي لا ينكسر قانونها، ولا يحوم النقصُ حول حِمى كمالها. وإنما ذلك بكثرة الملازمة، وشدّة المثابرة. وتأمّل قصة عمر بن الخطاب في صلح الحديبية[٢]، حيث قال: يا رسول الله! ألسنا على حق، وهم على باطل؟ قال: بلى ـ قال: أليس قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار؟ قال: بلى ـ قال: ففيم نعطي الدَّنِيَّة في ديننا، ونرجعُ ولمَّا يحكم الله بيننا وبينهم؟ قال: يا ابن الخطاب! إني رسول الله، ولم يضيعني الله أبداً ـ فانطلق عمر ولم يصبر، متغيظاً، فأتى أبا بكر فقال له مثل ذلك. فقال أبو بكر: إنه رسول الله ولم يضيعه الله أبداً. ـ قال: فنزل القرآن على رسول الله ﷺ بالفتح، فأرسل إلى عمر فأقرأه إيّاه، فقال يا رسول الله! أوَ فَتحٌ هو؟ قال: نعم ـ فطابت نفسه ورجع.

فهذا من فوائد الملازمة، والانقياد للعلماء، والصبر عليهم في مواطن الإشكال، حتى لاح البرهان للعِيان. وفيه قال سهل بن حنيف يوم صِفِّين: «أيها الناس! اتّهموا رأيكم؛ والله لقد رأيتُني يوم أبي جندل ولو أني أستطيع أن أردّ أمر رسول الله ﷺ لرددته»[٣] وإنما قال ذلك لِما عرض لهم فيه من الإشكال وإنما نزلت سورة الفتح بعدما خالطهم الحزن والكآبة لشدة الإشكال عليهم، والتباس الأمر، ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم حتى نزل القرآن، فزال الإشكال والالتباس.

وصار مثل ذلك أصلاً لمن بعدهم، فالتزم التابعون في الصحابة سيرتَهم مع النبي ﷺ

---

(١) لعل قوله (فهم) زائد أو محرف عن لفظ منه. وعليه يتعين أن يكون الشاهد في قصة عمر بدليل سائر المقدمات التي منها قوله وفيه قال سهل بن حنيف وقوله والانقياد للعلماء والصبر عليهم في مواطن الإشكال وقوله ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم الخ وبه ينتظم المقام كله ويأخذ بعضه بحجز بعض فالأمر لم يشكل على أبي بكر بل على عمر ولكنه صبر حتى لاح البرهان.

(٢) ضمن حديث طويل ذكره في التيسير عن البخاري وأبي داود.

(٣) أخرجه البخاري يا أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم لقد رأيتني يوم أبي جندل الخ. وسيذكره المؤلف في المسألة الثالثة من أحكام السؤال والجواب في الجزء الرابع ـ مختلفاً عن روايته هنا وعن رواية البخاري أيضاً.

حتى فَقُهوا، ونالوا ذروة الكمال في العلوم الشرعية. وحسبك من صحة هذه القاعدة أنك لا تجد عالماً اشتهر في الناس الأخذ عنه إلّا وله قدوة اشتهر في قَرنه بمثل ذلك. وقلّما وُجدتْ فرقة زائغة، ولا أحد مخالفٌ للسنة، إلّا وهو مفارق لهذا الوصف. وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهري، وأنه لمْ يلازم الأخذ عن الشيوخ، ولا تأدب بآدابهم. وبضد ذلك كان العلماء الراسخون كالأئمة الأربعة وأشباههم.

والثالثة: الاقتداء بمن أخذ عنه[1]، والتأدب بأدبه، كما علمتُ من اقتداء الصحابة بالنبي ﷺ، واقتداء التابعين بالصحابة، وهكذا في كل قرن. وبهذا الوصف امتاز مالك عن أضرابه أعني بشدة الاتّصاف به، وإلّا فالجميع ممن يهتدي به في الدين كذلك كانوا؛ ولكنّ مالكاً اشتهر بالمبالغة في هذا المعنى. فلما تُرك هذا الوصف رفعتْ البدع رؤوسها، لأن ترك الاقتداء دليل على أمر حدث عنه التارك، أصله اتّباع الهوى. ولهذا المعنى تقرير في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى.

فصل

وإذا ثبت أنه لا بدّ من أخْذ العلم عن أهله فلذلك طريقان:

أحدهما: المشافهة. وهي أنفع الطريقين وأسلمهما، لوجهين. الأول خاصيّة جعلها الله تعالى بين المعلم والمتعلم، يشهدها كلّ من زاول العلم والعلماء؛ فكم من مسألة يقرؤها المتعلم في كتاب، ويحفظها ويردِّدها على قلبه فلا يفهمها؛ فإذا ألقاها إليه المعلم فَهِمها بغتة، وحصل له العلم بها بالحضرة. وهذا الفهم يحصل إمّا بأمر عادي من قرائن أحوال، وإيضاح موضع إشكال لم يخطر للمتعلم ببال، وقد يحصل بأمرٍ غير معتاد، ولكن بأمر يهبه الله للمتعلم عند مثوله بين يدي المعلِّم ظاهرَ الفقر باديَ الحاجة إلى ما يُلقَى إليه. وهذا ليس ينكر. فقد نبّه عليه الحديث الذي جاء: «أنّ الصحابة أنكروا أنفسهم عندما مات رسول الله ﷺ»، وحديث حنظلة الأسيدي، حين شكا إلى سول الله ﷺ أنهم إذا كانوا عنده وفي مجلسه كانوا على حالة يرضَونها، فإذا فارقوا مجلسه زال ذلك عنهم. فقال

---

(١) أخص من الأمارة الأولى لأن الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدب بأدبه بعض العمل بما علم وقد يؤخذ من وصفه لمالك بميزته عن أضرابه المجتهدين في هذه الأمارة أنه لا يلزم من العمل بما علم أن يكون مقتدياً بمن أخذ عنه، بل يغلب عليه العمل بما يراه باجتهاده وإن لم يظهر عليه التأسي بنوع آداب أستاذه فتكون أمارة مستقلة.

رسول الله ﷺ: «لو أنكم تكونون كما تكونون عندي لأظلّتكم الملائكة بأجنحتها»[١] وقد قال عُمر بن الخطّاب: «وافقتُ ربِّي في ثلاث» وهي من فوائد مجالسة العلماء؛ إذ يُفتح للمتعلم بين أيديهم ما لا يُفتح له دونهم، ويبقى ذلك النور لهم بمقدار ما بقُوا في متابعة معلمهم، وتأدّبهم معه، واقتدائهم به. فهذا الطريق نافع على كل تقدير. وقد كان المتقدمون لا يَكتب منهم إلاّ القليل، وكانوا يكرهون ذلك؛ وقد كرهه مالك[٢] فقيل له فما نصنع؟ قال: تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبُكم، ثم لا تحتاجون إلى الكتابة وحكى عمر بن الخطّاب كراهية الكتابة. وإنما ترخّص الناس في ذلك عندما حدث النسيان، وخيف على الشريعة الاندراس.

الطريق الثاني: مطالعة كتب المصَنّفين، ومدوّني الدواوين. وهو أيضاً نافع في بابه بشرطين.

الأول: أن يحصل له من فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب، ومعرفة اصطلاحات أهله، ما يتم له به النظر في الكتب. وذلك يحصل بالطريق الأول من مشافهة العلماء، أو مما هو راجع إليه؛ وهو معنى قول من قال: «كان العلم في صدور الرجال، ثم انتقلَ إلى الكتب، ومفاتحه بأيدي الرجال». والكتب وحدها لا تفيد الطالب منها شيئاً، دون فَتح العلماء. وهو مشاهد معتاد.

والشرط الثاني: أن يتحرّى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد، فإنهم أقعد به من غيرهم من المتأخرين. وأصل ذلك التجربة والخَبَر: أما التجربة فهو أمر مشاهد في أي علم كان؛ فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علمٍ ما ما بلغه المتقدم. وحسبك من ذلك أهل كل علم عملي أو نظري. فأعمال المتقدمين ـ في إصلاح دنياهم ودينهم ـ على خلاف أعمال المتأخرين؛ وعلومهم في التحقيق أقعد. فتحقق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقق التابعين؛ والتابعون ليسوا كتابعيهم؛ وهكذا إلى الآن. ومَن طالعَ سِيرهم، وأقوالهم، وحكاياتهم، أبصر العجب في هذا المعنى. وأما الخبر ففي الحديث: «خيرُ القرون قَرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»[٣]. وفي هذا إشارة إلى أنّ كل قرن مع

---

(١) أخرجه مسلم والترمذي.

(٢) كان يكره الكتابة ويقول لا تكتبوا يعني ما يفتيهم به فلعله يتغير رأيي فتذهب الكتابة إلى الأقطار قبل أن يستقر الحكم فيحصل للناس بذلك ضرر وإلا فقد دون الموطأ.

(٣) أخرجه في التيسير عن الخمسة.

ما بعده كذلك. وروي عن النبي ﷺ: «أوّل دينكم نبوّة ورحمة، ثم مُلك ورحمة، ثم مُلك وجَبْرِيّة، ثم مُلك عَضوض»(١) ولا يكون هذا إلا مع قلة الخير، وتكاثر الشر شيئاً بعد شيء. ويندرج ما نحن فيه تحت الإطلاق. وعن ابن مسعود أنه قال: «ليس عامٌ إلا الذي بعده شرٌ منه. لا أقول عامٌ أمطَرُ من عام، ولا عامٌ أخصَبُ من عام، ولا أميرٌ خيرٌ من أمير، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيُهدم الإسلام ويُثلم» ومعناه موجود في الصحيح في قوله: «ولكن ينتزعه مع قبض العلماء بعلمهم، فيَبقى ناس جهال يُستَفْتَوْنَ فيُفتون برأيهم، فيضلّون ويُضلّون»(٢) وقال عليه السلام: «إن الإسلام بدأ غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ؛ فطوبى للغرباء. قيل: من الغرباء؟ قال: النُزّاع من القبائل»(٣) وفي رواية: «قيل: ومن الغرباء؟ يا رسول الله! قال: الذين يصلحون عند فساد الناس»(٤) وعن أبي إدريس الخَوْلاني: «إن للإسلام عُرًى يتعلق الناس بها، وإنما تمتَلخ عروةً عروةً» وعن بعضهم: «تذهب السنّةُ سنّةً سنّةً؛ كما يذهب الحبل قوّةً قوّةً» وتلا أبو هريرة قوله تعالى: ﴿إذا جاء نَصْرُ الله والْفَتْحُ﴾ [النصر: ١] الآية. ثم قال: والذي نفسي بيده ليخرجُن من دين الله أفواجاً، كما دخلوا فيه أفواجاً. وعن عبد الله قال: «أتدرون كيف ينقص الإسلام؟» قالوا: نعم، كما ينقص صبغ الثوب، وكما ينقص سمن الدابة. فقال عبد الله: «ذلك منه» ولما نزل قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] بكى عمر، فقال عليه السلام: «ما يُبكيك»؟ قال: يا رسول الله! إنّا كنا في زيادة من ديننا فأما إذا كمل فلم يكمل شيء قطّ إلاّ نقص. فقال عليه السلام: «صدقت»(٥) والأخبار هنا كثيرة. وهي تدل على نقص الدين والدنيا. وأعظم ذلك العلم. فهو إذاً في نقص بلا شك.

فلذلك صارت كتب المتقدمين، وكلامهم، وسيرهم، أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم، على أي نوع كان، وخصوصاً علم الشريعة، الذي هو العروة الوثقى، والوزَر الأحمى. وبالله تعالى التوفيق.

---

(١) قال المؤلف في كتاب الاعتصام (جـ ٢ ص ٢٥١) ما يأتي: وروي في استحلال الزنا حديث رواه إبراهيم الحربي عن أبي ثعلبة عن النبي ﷺ قال: «أول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك وجبرية ثم ملك عضوض تستحل فيه الحر والخز» اهـ. ولم يذكر منزلته من الصحة.

(٢) رواه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة.

(٣) رواه مسلم.

(٤) رواه الطبراني وأبو نصر في الإبانة عن جابر بن سنه اهـ. من هامش الاعتصام ورواه الطبراني بلفظ: الذين يصلحون إذا فسد الناس. ذكر ذلك في مجمع الزوائد.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة عن عنترة اهـ من الألوسي (جـ ٢ ص ٢٤٨).

المقدمة الثالثة عشرة:

كل أصلٍ علمي يتخذ إماماً في العمل فلا يخلو إمّا أن يجري به العمل على مجاري العادات في مثله، بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط، أولاً. فإن جرى فذلك الأصل صحيح؛ وإلّا فلا.

وبيانه أن العلم المطلوب إنما يُراد ـ بالفرض ـ لتقع الأعمال في الوجود على وفقه من غير تخلُّف، كانت الأعمال قلبيّةً، أو لسانيّةً، أو من أعمال الجوارح. فإذا جرت في المعتاد على وفقه من غير تخلُّف، فهو حقيقةُ العلم بالنسبة إليه؛ وإلا لم يكن بالنسبة إليه علماً، لتخلّفه؛ وذلك فاسد؛ لأنه من باب انقلاب العلم جهلاً.

ومثاله في علم الشريعة الذي نحن في تأصيل أصوله أنه قد تبيَّن في أصول الدين امتناع التخلف في خبر الله تعالى، وخبر رسوله ﷺ؛ وثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق؛ وأُلحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد. فإذاً كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجاري فلم يطرد، ولا استقام بحسبها في العادة، فليس بأصل يُعتمد عليه، ولا قاعدة يُستند إليها.

ويقع ذلك في فهم الأقوال، ومجاري[١] الأساليب والدخول في الأعمال.

فأما فهم الأقوال فمثل قوله تعالى: ﴿ولَنْ يَجعلَ الله لِلكافرينَ على المؤمِنينَ سبِيلاً﴾ [النساء: ١٤١] إن حُمل على أنه إخبار، لم يستمرَّ مُخبَرُه؛ لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيراً بأسره وإذلاله. فلا يمكن أن يكون المعنى إلّا على ما يصدِّقه الواقع ويطّرد عليه. وهو تقرير الحكم الشرعي فعليه يجب أن يُحمل[٢]؛ ومثله قوله تعالى: ﴿والوَالِداتُ يُرْضِعنَ

---

(١) معطوف على الأقوال، والأول معناه أن القول في ذاته بقطع النظر عن أقوال أخرى سبقته أو لحقته يختلف الفهم فيه بين صحيح وغيره. أما الفهم في مجاري الأساليب فإنه ينظر فيه إلى أن فهمه على صحته يقتضي التوفيق بين المساق جميعه وعدم مخالفته السابق واللاحق.

(٢) كتب بعض الفضلاء في التعليق على هذا الموضع أنه يجوز بقاء الآية على معنى الخبر، ويكون المراد من المؤمنين جماعة المسلمين العاملين بما يقتضيه الإيمان الراسخ من الاستعداد والاتحاد والثبات. وقال: إن التاريخ يشهد بأن المسلمين لا يغلبون على أمرهم ما داموا كذلك.
ولكن هذا يقتضي أموراً قد لا تسلم: منها أنهم يعطون من ذلك ما لم يعطه النبي ﷺ وأصحابه في حياته وأنت تعلم ما حصل لهم في مكة وانفرادهم في شعب أبي طالب وإذلال الكثير منهم وهجرتهم إلى الحبشة وغيرها، ومنها أن تاريخ الحروب الصليبية ـ وكان في عز الإسلام واستمر قروناً ـ كان الأمر فيه تارة للمسلمين وتارة عليهم بأخذ بلادهم والاستيلاء على بيت المقدس وانكماش دولتهم وآية ﴿وعد الله =

أولَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] إن حُمل على أنـه تقريـر حكم شرعي استمـرَّ وحصلت الفائدة؛ وإن حُمل على أنه إخبار بشأن الوالدات لم تتحكم فيه فائدة زائدة(١) على ما عُلم قبل الآية.

وأما مجاري الأساليب فمثل قوله: ﴿لَيْسَ على الذينَ آمَنُوا وعَمِلوا الصّالِحاتِ جُناحٌ فيما طَعِمُوا إذَا ما اتَّقَوْا وآمَنوا﴾ [المائدة: ٩٣] الخ. فهذه صيغة عموم تقتضي بظاهرها دخولَ كلِّ مطعوم، وأنه لا جُناح في استعماله بذلك الشرط، ومن جملته الخمر؛ لكن هذا الظاهر يُفسد جريان(٢) الفهم في الأسلوب، مع إهمال السبب الذي لأجله نزلت الآية بعد تحريم الخمر؛ لأن الله تعالى لما حرم الخمر قال: ﴿ليس على الّذينَ آمَنوا﴾ [المائدة: ٩٣] فكان هذا نقضاً للتحريم، فاجتمع الإذن والنهي معاً، فلا يمكن للمكلف امتثال.

= الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم﴾ الخ... لا تدل على المعنى الذي يراد تحميله لهذه الآية، وما في هذه الآية الأخيرة قد أعطيه عليه السلام وأصحابه في حياته وبعد وفاته والمسلمون بعدهم لأن تمكين الدين وتبديل الخوف أمناً لا يلزمه كل ما يراد من الآية الأولى باعتبار المعنى الذي يراد تحميلها إياه وأنت ترى أن آية الوعد قيدت الإيمان بعمل الصالحات، بخلاف الآية المذكورة فليس فيها إلا مجرد الإيمان المقابل للكفر على خلاف آيات الوعد في القرآن فإنها مقيدة بعمل الصالحات ولا يخفى أن مجرد الإيمان كاف في تطبيق حكم أنه لا يتولى الكافر شؤون المسلم في العقود وغيرها فيكون هو الذي ينبغي تنزيل الآية عليه.

(١) لم يقل لم يستمر لأن الاستمرار حاصل على كلا الفهمين غايته أنه على الفهم الثاني لم توجد فيه فائدة زائدة لأنه يكون مجرد إخبار بمجرى العادة المعروفة للناس بدون هذه الآية. فلتحقق الفائدة يلزم أن يكون إنشاء لتقرير ما جرت به العادة حكماً شرعياً يرجع إليه في تقرير النفقات وغيرها إلا أنه يبقى الكلام في التمثيل به لما ذكره، فإنه بصدد التمثيل لما يقتضي تخلف خبر الله ورسوله، أو لما يلزم عليه تكليف بما لا يطاق، أو بما فيه حرج زائد عن المعتاد، وليس في هذا واحد من هذه الثلاثة، بل شيء آخر وهو أنه لم يفد فائدة جديدة فلو زاد على الأمور الثلاثة أنه يلزم في خبر الله ورسوله أن يفيد فائدة جديدة لم تكن معروفة ثم فرع عليه هذا المثال لكان ظاهراً.

(٢) لأن آية تحريم الخمر السابقة في نفس الموضوع تقتضي تحريم الخمر نصاً وهذا الظاهر ينافيها فلا ينتظم السياق إلا بعدم دخول الخمر في العموم الظاهر لئلا يلزم نقض التحريم واجتماع النهي وإلاَّ فيكون تكليفاً بما لا يطاق ـ فضلاً عن إهمال السبب في النزول وهو أنهم قالوا لما نزل تحريم الخمر: كيف بأصحابنا وقد ماتوا يشربون الخمر فنزلت ﴿ليس على الذين آمنوا﴾ الخ... يعني ليس عليهم وزر لأنهم آمنوا واتقوا وما تعدوا ولا فعلوا ذلك بعد التحريم ـ وفضلاً أيضاً عن معارضة النص بالظاهر ومعلوم أن النص هو المقدم. ويكفي للتمثيل بالآية أن يكون فيها عدم جريان الفهم في الأسلوب وإن كان هناك أسباب أخرى كما أشار إليه بقوله مع إهمال السبب، وبقوله بعد وأيضاً فإن الله أخبر، وكما أشرنا إليه في تقديم النص على الظاهر وتخصيص النص له.

ومن هنا خطّأ عمر بن الخطاب مَن تأوّل في الآية أنها عائدة إلى ما تقدم من التحريم في الخمر، وقال له: إذا اتقيتَ اجتنبتَ ما حرّم الله[1]. إذ لا يصح أن يقال للمكلف: «اجتنبْ كذا» ويؤكّد النهي بما يقتضي التشديد فيه جدًّا، ثم يقال: «فإن فعلت فلا جُناح عليك». وأيضاً فإن الله أخبر أنها تصد عن ذكر الله، وعن الصلاة، وتُوقع العداوة والبغضاء بين المتحابّين في الله، وهو بعد استقرار التحريم كالمنافي[2] لقوله: ﴿إذا ما اتّقَوْا وآمنوا وعَمِلوا الصالحات﴾ [المائدة: ٩٣] فلا يمكن إيقاع كمال التقوى بعد تحريمها، إذا شربت؛ لأنه من الحرج أو تكليف ما لا يطاق.

وأما الدخول في الأعمال فهو العمدة في المسألة وهو الأصل في القول بالاستحسان والمصالح المرسلة؛ لأن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومه إلى الحرج أو إلى ما لا يمكن شرعاً أو عقلاً، فهو غير جار على استقامة ولا اطّراد؛ فلا يستمرّ الإطلاق. وهو الأصل أيضاً لكلّ من تكلّم في مشكلات القرآن أو السنة، لما يلزم في حمل مواردها على عمومها أو إطلاقها من المخالفة المذكورة؛ حتى تقيّدَ بالقيود المقتضية للاطراد والاستمرار فتصح. وفي ضمنه تدخل أحكام الرُّخَص؛ إذ هو الحاكم فيها، والفارق بين ما تدخله الرخصة وما لا.

ومن لم يلاحظه في تقرير القواعد الشرعية لم يأمن الغلط؛ بل كثيراً ما تجد خَرم هذا الأصل في أصول المتبعين للمتشابهات، والطوائف المعدودين في الفِرق الضالّة عن الصراط المستقيم. كما أنه قد يعتري ذلك في مسائل الاجتهاد المختلف فيها عند الأئمة المعتَبرين، والشيوخ المتقدمين.

وسأمثّل لك بمسألتين وقعت المذاكرة بهما مع بعض شيوخ العصر:

إحداهما: أنه كتب إليّ بعض شيوخ المغرب، في فصل يتضمن (ما يجب على طالب الآخرة النظر فيه، والشغل به) فقال فيه: وإذا شغله شاغل عن لحظة في صلاته، فرّغَ سرّه منه، بالخروج عنه، ولو كان يساوي خمسين ألفاً، كما فعله المتّقون، فاستشكلتُ هذا الكلام، وكتبتُ إليه بأن قلتُ: أمّا أنه مطلوب بتفريغ السرّ منه فصحيح؛ وأمّا أنّ تفريغ

---

(١) أي ومنه الخمر التي تقتضي صحة الأسلوب تقرير حرمتها، ولما كان هذا ضمن الوجود التي يصح أن يبني عمر عليها أن التقوى لا تكون إلا باجتنابها لتقرر تحريمها وعدم دخولها في هذا الظاهر قال: ومن هنا ولم يجزم فيقول ولذلك قال عمر فتأمل.

(٢) أي من حيث الكمال كما يفيده كلامه.

السر بالخروج عنه واجب فلا أدري ما هذا الوجوب؟ ولو كان واجباً بإطلاق، لَوَجَب على جميع الناس الخروجُ عن ضياعهم، وديـارهم، وقُراهم، وأزواجهم، وذريـاتهم، وغير ذلك[١] مما يقع لهم به الشغل في الصلاة. وإلى هذا فقد يكون الخروج عن المال سبباً للشغل في الصلاة أكثر من شغله بالمال. وأيضاً فإذا كان الفقر هو الشاغل فماذا يفعل؟ فإنّا نجد كثيراً ممن يحصل له الشغل بسبب الإقلال؛ ولا سيّما إن كان له عيال لا يجد إلى إغاثتهم سبيلاً. ولا يخلو أكثر الناس عند الشغل بآحاد هذه الأشياء. أفيجيب على هؤلاء الخروج عما سبّب لهم الشغل في الصلاة؟ هذا ما لا يُفهم. وإنما الجاري على الفقـه والاجتهاد في العبادة، طلب مجاهدة الخواطر الشاغلة خاصة. وقد يندب إلى الخروج عما شأنه أن يشغله من مال أو غيره، إن أمكنه الخروج عنه شرعاً، وكان مما لا يؤثّر فيه فقدُه تأثيراً يؤدّي إلى مثل ما فرّ منه أو أعظم. ثم يُنظر بعدُ في حكم الصلاة الواقع فيها الشغل: كيف حال صاحبها من وجوب الإعادة، أو استحبابها، أو سقوطها؟ وله موضع غير هذا. اهـ حاصل المسألة.

فلمّا وصل إليه ذلك، كتب إليّ بما يقتضي التسليم فيه. وهو صحيح. لأن القول بإطلاق الخروج عن ذلك كلّه غير جار في الواقع على استقامة، لاختلاف أحوال الناس. فلا يصح اعتماده أصلاً فقهيًّا ألبتة.

والثانية: مسألة الوَرع بالخروج عن الخلاف؛ فـإن كثيراً من المتـأخرين يعـدّون الخروج عنه في الأعمال التكليفية مطلوباً، وأدخلوا في المتشابهات المسائل المختلف فيها.

ولا زلتُ منذ زمان أستشكله؛ حتى كتبت فيها إلى المغرب، وإلى إفريقية، فلم يأتني جواب بما يَشفي الصدر، بل كان من جملة الإشكالات الواردة، أنّ جمهور مسائل الفقه[٢]

---

(١) وهذا منتهى الحرج للأفراد. وتكليف الجمع به تكليف بما لا يطاق. وهو أيضاً مخالف لما يقصده الشرع من المحافظة على الضروريات والحاجيات الخ فهو جار على غير استقامة.

(٢) جمهور الشيء أكثره وهو دعوى تحتاج لإحصاء مسائل الشريعة مسألة مسألة، والوقوف على حصول خلاف في أكثرها بين مجتهدين مسلّم لهم في الاجتهاد، ومنقول لنا خلافهم بطريق صحيح، ويكون الخلاف معتداً به كما يقول. وسيذكر في كتاب الاجتهاد أن هناك عشرة أسباب تجعل كثيراً من الخلافات غير معتد به خلافاً، على أن الورع بعد هذا كله في مراعاة شرط أو ركن لم يقل به آخر، أو في تحريم شيء لم ير حرمته آخر، أو إيجاب شيء لم ير وجوبه آخر، أما الخلافات بين مباح ومندوب وبين سنة ومباح وبين طلب تقديم شيء وتأخيره وهكذا من أمثال هذا الذي لا يترتب عليه حرمة ولا

مختلَف فيها اختلافاً يعتدّ به. فيصير إذاً أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات. وهو خلاف[١] وضع الشريعة. وأيضاً فقد صار الورع من أشدّ الحرج؛ إذ لا تخلو لأحد في الغالب عبادة، ولا معاملة، ولا أمر من أمور التكليف، من خلاف يطلب الخروج عنه. وفي هذا ما فيه.

فأجاب بعضهم بأن المراد بأن المختلَفَ فيه من المتشابه، المختلَفُ فيه اختلافاً دلائل أقواله متساوية أو متقاربة. وليس أكثر مسائل الفقه هكذا؛ بل الموصوف بذلك أقلّها، لمن تأمّل من محصّلي موادّ التأمّل. وحينئذ لا يكون المتشابه منها إلاّ الأقلّ. وأما الورع من حيث ذاته، ولو في هذا النوع فقط، فشديدٌ مُشِقٌّ، لا يحصّله إلاّ من وفّقه الله إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهي عنه. وقد قال عليه السلام: «حُفَّتِ الجنّة بالمكارِه»[٢] هذا ما أجاب به.

فكتبت إليه بأنّ ما قررتم من الجواب غير بيّن؛ لأنّه إنما يجري في المجتهد وحده. والمجتهد إنما يتورَّع عند تعارض الأدلة، لا عند تعارض الأقوال. فليس مما نحن فيه. وأمّا المقلّد فقد نص صاحب هذا الورع الخاص، على طلب خروجه من الخلاف إلى الإجماع، وإن كان من أفتاه أفضل العلماء المختلِفين. والعامي ـ في عامَّة أحواله ـ لا يدري من الذي دليله أقوى من المختلفين، والذي دليله أضعف؟ ولا يعلم: هل تساوت أدلتهم أو تقاربت أم لا؟ لأن هذا لا يعرفه إلا من كان أهلاً للنظر. وليس العامي كذلك. وإنما بُني الإشكال على اتقاء الخلاف المعتدّ به. والخلاف المعتد به موجود في أكثر مسائل الشريعة. والخلاف الذي لا يعتدُّ به قليل[٣]، كالخلاف في المتعة، وربا النّساء، ومَحاشّ النِّساء، وما أشبه ذلك.

وأيضاً فتَساوي الأدلّة[٤] أو تَقاربُها أمر إضافيّ بالنسبة إلى أنظار المجتهدين. فرُبَّ

بطلان عبادة فليس مما يقصد دخوله في ورع الخروج من الخلاف. وإذاً فهل بقي بعد هذا أن الورع في ذلك من أشد أنواع الحرج؟ ذلك ما يحتاج إلى دقة نظر.

(١) سيأتي بيانه في المتشابه والمحكم في فصول ضافية.

(٢) تمامه: وحفت النار بالشهوات رواه مسلم والترمذي وأحمد عن أنس، ومسلم عن أبي هريرة، وأحمد عن ابن مسعود. قال العزيزي ورواه البخاري أيضاً. وفي رواية للشيخين: حجبت بدل حفت في الموضعين.

(٣) أشرنا آنفاً إلى أنه أكثر مواضع الخلاف، رجوعاً إلى ما سيقرره في موضعه، وإن القليل هو الذي يعتد به خلافاً.

(٤) يدفع بهذا ما يتوهم وروده على قوله ولا يعلم هل تساوت أدلتهم الخ. فقد يقال يرجع في ذلك إلى المجتهد ليعرف التساوي والتقارب. فقال هنا أنه لا يتأتى الرجوع في ذلك له.

دليلين يكونان عند بعضٍ متساويين أو متقاربين، ولا يكونان كذلك عند بعض فلا يتحصّل للعاميّ ضابط يَرجع إليه فيما يجتنبه من الخلاف ممّا لا يجتنبه؛ ولا يمكنه الرجوع في ذلك إلى المجتهد؛ لأن ما يأمره به من الاجتناب أو عدمه، راجع إلى نظره واجتهاده. واتّباع نظره وحده في ذلك تقليد له وحده، من غير أن يخرج عن الخلاف؛ لا سيّما إن كان هذا المجتهد يدّعي أن قول خصمه ضعيف لا يُعتبَر مثله. وهكذا الأمر فيما إذا راجع المجتهد الآخر. فلا يزال العاميّ في حيرة إن اتّبع هذه الأمور. وهو شديد جدًّا، ومَن يُشادّ هذا الدينَ يغلبُه. وهذا هو الذي أشكل على السائل، ولم يتبيَّن جوابه بعد.

ولا كلام في أن الورع شديد في نفسه؛ كما أنه لا إشكال في أن التزام التقوى شديد؛ إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل، لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج، بل من جهة قطع مألوفات النفس وصدّها عن هواها خاصة. وإذا تأملنا مناط المسألة، وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بيّناً. فإن سائر أنواع الورع سهل في الوقوع، وإن كان شديداً في مخالفة النفس. وورع الخروج من الخلاف صعب في الوقوع، وإن كان شديداً في مخالفة النفس. وورع الخروج من الخلاف صعب في الوقوع قبل النظر في مخالفة النفس. فقد تبين مقصود السائل بالشدّة والحرج، وأنه ليس ما أشرتم اليه. اهـ. ما كتبت به. وهنا وقف الكلام بيني وبينه.

ومن تأمل هذا التقرير، عرف أن ما أجاب به هذا الرجل لا يطّرد[1]، ولا يجري في الواقع مجرى الاستقامة؛ للزوم الحرج في وقوعه. فلا يصح أن يُستند إليه. ولا يُجعل أصلاً يُبنى عليه. والأمثلة كثيرة فاحتفظ بهذا الأصل فهو مفيد جداً. وعليه ينبني كثير من مسائل الورع، وتمييز المتشابهات، وما يعتبر من وجه الاشتباه[2] وما لا يعتبر. وفي أثناء الكتاب مسائل تحققه إن شاء الله.

---

(١) لأنه إنما يجري في المجتهد لا في المقلد. وإجراؤه في المقلد الذي هو أصل السؤال مؤد إلى الحرج.

(٢) تعارض الأدلة على المجتهد لا تعارض الأقوال على المقلد فلا يلزم عليه الحرج.

نعم سيأتي له أن على المقلد إذا تعارضت عليه الأقوال أن يرجح واحداً منها ولكنه اعتبر في الترجيح أموراً واضحة لا يبقى معها اشتباه كأن يأخذ بقول من عرف بأنه يعمل بعلمه مثلاً.

القسم الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الأحكام

والأحكام الشرعية قسمان: أحدهما يرجع إلى خطاب التكليف، والآخر يرجع إلى خطاب الوضع. فالأوَّل ينحصر في الخمسة. فلنتكلم على ما يتعلق بها من المسائل. وهي جملة:

المسألة الأولى:

المباح من حيث هو مباح، لا يكون مطلوب الفعل، ولا مطلوب الاجتناب أمّا كونه ليس بمطلوب الاجتناب فلأمور:

أحدها: أنّ المباح عند الشارع، هو المخير فيه بين الفعل والترك، من غير مدح ولا ذمّ، لا على الفعل ولا على الترك. فإذا تحقق الاستواء شرعاً والتخيير، لم يتصوّر أن يكون التارك به مطيعاً؛ لعدم تعلّق الطلب بالترك؛ فإن الطاعة لا تكون إلاّ مع الطلب، ولا طلب، فلا طاعة.

والثاني: أنّ المباح مساوٍ للواجب والمندوب، في أن كلّ واحد منهما غير مطلوب الترك. فكما يستحيل أن يكون تارك الواجب والمندوب مطيعاً بتركه، شرعاً؛ لكون الشارع لم يطلب الترك فيهما ـ كذلك يستحيل أن يكون تارك المباح مطيعاً شرعاً.

لا يقال: إنّ الواجب والمندوب يفارقان المباح، بأنهما مطلوبا الفعل؛ فقد قام المُعارض لطلب الترك. وليس المبارح كذلك. فإنّه لا مُعارض لطلب الترك فيه. لأنّا نقول: كذلك المباح، فيه مُعارض لطلب الترك، وهو التخيير في الترك. فيستحيل الجمع بين طلب الترك عيناً، وبين التخيير فيه.

والثالث: أنه إذا تقرر استواء الفعل والترك في المباح، شرعاً، فلو جاز أن يكون تاركُ

المباح مطيعاً بتركه، جاز أن يكون فاعله مطيعاً بفعله؛ من حيث كانا مستويين بالنسبة إليه. وهذا غير صحيح باتّفاق، ولا معقول في نفسه[١].

والرابع: إجماع المسلمين على أنّ ناذِرَ ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره، بأن يترك ذلك المباح، وأنّه كنذر فعله. وفي الحديث[٢]: «مَن نَذَرَ أن يطيعَ الله فليُطِعْه»[٣] فلو كان ترك المباح طاعة للزم بالنذر؛ لكنه غير لازم. فدل على أنه ليس بطاعة. وفي الحديث «أنّ رجلاً نذر أن يصوم قائماً ولا يستظلّ فأمَره رسول الله ﷺ أن يجلس، وأن يستظل، ويُتمّ صومه[٤]» قال مالك: أمره عليه السلام أن يُتم ما كان لله طاعة، ويترك ما كان لله معصية. فجعل[٥] نذر ترك المباح معصية كما ترى.

والخامس: أنّه لو كان تارك المباح مطيعاً بتركه ـ وقد فرضنا[٦] أنّ تركه وفعله عند الشارع سواء ـ لكان أرفع درجةً في الآخرة ممَّن فعله. وهذا باطل قطعاً. فإن القاعدة المتفق عليها[٧] أن الدرجات في الآخرة منزّلة على أمور الدنيا، فإذا تحقق الاستواء في الدرجات، وفعلُ المباح وتركُه في نظر الشارع متساويان. فيلزم تساوي درجتي الفاعل والتارك. وإذا فرضنا تساويهما في الطاعات، والفرض[٨] أن التارك مطيع دون الفاعل؛ فيلزم أن يكون

---

(١) سيأتي أنه مؤد إلى التناقض.

(٢) هو تمام الدليل ومحصله أن النذر إنما يكون في الطاعة كما في الحديث وقد أجمعوا على أن ناذر ترك المباح نذره لغو فلو كان تركه طاعة وداخلاً فيما يطلب بالحديث الوفاء به لم يجمعوا على عدم لزوم الوفاء به.

(٣) تمامه ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه أخرجه في التيسير عن الستة إلا مسلماً.
ورواه في راموز الحديث عن أحمد والبخاري وأبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وابن حبان.

(٤) راجع التيسير في باب النذر ففيه أيضاً ولا يتكلم. أخرجه عن البخاري ومالك وأبي داود.

(٥) حمل المؤلف كلام مالك على ترك المباح وهو الجلوس والاستظلال فقال ما قال. ولكن في الحديث الصحيح في مثله ما يفيد أن الفعل نفسه تعذيب للنفس وهو حرام، حيث يقول: (ان الله عن تعذيب هذا نفسه لغني) فهو نذر لفعل المعصية مباشرة لا بواسطة ترك المباح.

(٦) لا حاجة لذكره هذا الفرض في صوغ الدليل وسيذكره في بيان بطلان اللازم فيقول: وفعل المباح وتركه الخ.

(٧) من أين هذه القاعدة وقد قالوا أنه تعالى يعطي على القليل كثيراً وأن أمور الثواب ليست في التقدير إلا بمجرد الفضل لا بالوزن فالله تعالى يقول: ﴿والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمن ألحقنا بهم ذريتهم﴾ فلا مانع أن يكون اثنان متساويين في الطاعات وأحدهما أرفع من الآخرة منزلة بل قد يكون الأقل عملاً أرفع منزلة لأن الكل بمحض الفضل لا بوزان الأعمال فهذا الدليل كما ترى يحوطه الضعف من جهات.

(٨) ملخص الدليل أنه لو كان تارك المباح مطيعاً بالترك للزم أن يكون أرفع درجة ممن فعله. واللازم باطل

أرفع درجة منه. هذا خلْفٌ ومخالفٌ لما جاءت به الشريعة. اللهم إلا أن يَظلم[١] الإنسان فيؤجر على ذلك. وإن لم يطع[٢] فلا كلام في هذا.

والسادس: أنه لو كان ترك المباح طاعة، للزم رفع المباح من أحكام الشرع، من حيث النظر إليه في نفسه وهو باطل بالإجماع. ولا يخالف في هذا الكعبيُّ[٣] لأنه إنما نفاه[٤] بالنظر إلى ما يَستلزم، لا بالنظر إلى ذات الفعل؛ وكلامنا إنما هو بالنظر إلى ذات الفعل؛ لا بالنظر إلى ما يستلزم. وأيضاً فإنما قال الكعبي ما قال، بالنظر إلى فعل المباح، لأنه مستلزم ترك حرام؛ بخلافه بالنظر إلى تركه؛ إذ لا يستلزم تركه فعل واجب فيكونَ واجباً، ولا فعل مندوب فيكونَ مندوباً. فثبت أن القول بذلك يؤدي إلى رفع المباح بإطلاق. وذلك باطل باتّفاق.

والسابع: أنّ الترك عند المحققين فعل من الأفعال الداخلة تحت الاختيار. فترك المباح إذاً فعلُ مباح[٥]. وأيضاً القاعدة أن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال أو بالتروك، بالمقاصد[٦]، حسبما يأتي إن شاء الله. وذلك يستلزم رجوع[٧] الترك إلى الاختيار كالفعل. فإن جاز أن يكون تارك المباح مطيعاً بنفس الترك، جاز أن يكون فاعله مطيعاً. وذلك تناقض[٨] محال.

فإن قيل: هذا كلّه معارض بأمور:

= لأنهما متساويان في الدرجة فما أدى إليه وهو المقدم باطل. فعليك بالنظر فيما توسط من كلامه أثناء الدليل والتعرف عن وجه الحاجة إلى ذلك.

(١) أي نفسه بالحمل عليها ومشاقتها بترك المباح ثم يدعي أنه يؤجر على ذلك أي وهذا لا يقول به أحد.

(٢) مقابل قوله لولا مطيعاً بتركه أي وإن لم يكن مطيعاً بالترك فلا يكون المباح مطلوب الاجتناب. يعني وهو مع هذا الفرض مفروغ منه لا داعي للكلام فيه.

(٣) يأتي مذهبه ودليله والرد عليه في الفصل اللاحق لهذه المسألة.

(٤) هنا جزم بالحصر وسيأتي له جعله استظهاراً فقط.

(٥) وإذاً فليس بمطلوب وهو مدعانا.

(٦) أي مقاصد الشريعة من تشريع الأحكام وهو حفظ الضروريات والحاجيات، فالحكم الشرعي يتوجه إلى الفعل من إيجاب أو غيره حسبما فيه من المصلحة وكيف يكون الشيء فعله وتركه مصلحة؟ حتى يطلب تركه وفعله.

(٧) حتى صح إن تعلق به مقاصد الشرع وتبنى عليه الأحكام.

(٨) لأنه يقتضي أن يكون الشيء مقصود الفعل للشارع لحفظ المصلحة ومقصود الترك له أيضاً لحفظها حتى تعلق بكل منهما حكمه وهو طلب الفعل والترك فيعد المكلف مطيعاً بهما.

أحدها: أنّ فعل المباح سبب في مضار كثيرة:

منها: أنّ فيه اشتغالاً عما هو الأهم في الدنيا، من العمل بنوافل الخيرات، وصداً عن كثير من الطاعات.

ومنها: أنه سبب في الاشتغال عن الواجبات، ووسيلة إلى الممنوعات؛ لأن التمتع بالدنيا له ضراوة كضراوة الخمر، وبعضُها يجرّ إلى بعض إلى أن تهوي بصاحبها في المهلكة. والعياذ بالله.

ومنها: أن الشرع قد جاء بذمّ الدنيا، والتّمتُّع بلذّاتها؛ كقوله تعالى: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا﴾ [الأحقاف: ٢٠]، وقوله: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا﴾ [هود: ١٥] وفي الحديث: «إن أخوفَ ما أخافُ عليكم أن تُفتَح عليكم الدنيا كما فُتحتْ على مَن كان قبلكم» الحديث! وفيه: «إن مما يُنبتُ الربيعُ ما يَقتل حَبَطاً أو يُلِمّ[(١)]» وذلك كثير شهير في الكتاب والسنة. وهو كاف في طلب ترك المباح؛ لأنه أمر دنيويّ. لا يتعلق بالآخرة مَن حيث هو مباح.

ومنها: ما فيه من التعرّض لطول الحساب في الآخرة. وقد جاء أن حلالها حساب، وحرامها عذاب[(٢)]. وعن بعضهم: «اعزلوا عنّي حسابَها»! حين أُتي بشيء يتناوله. والعاقل يعلم أن طول الحساب نوع من العذاب، وأنّ سرعة الانصراف من الموقف إلى الجنة من أعظم المقاصد. والمباح صادّ عن ذلك. فإذاً تركه أفضل شرعاً، فهو طاعة، فترك المباح طاعة.

فالجواب أن كونه سبباً في مضارّ لا دليل فيه من أوجه:

أحدها: أن الكلام في أصل المسألة، إنما هو في المباح من حيث هو مباح متساوي الطرفين؛ ولم يُتكلمْ فيما إذا كان ذريعةً إلى أمر آخر. فإنه إذا كان ذريعة إلى ممنوع صار

---

(١) ذكر الحديث بطوله في التيسير عن الشيخين والنسائي وفي لفظه بعض اختلاف عما هنا.

(٢) قال العراقي في تخريجه لأحاديث الأحياء: رواه ابن أبي الدنيا والبيهقي في الشعب من طريقه موقوفاً على علي بن أبي طالب بإسناد منقطع بلفظ وحرامها النار ولم أجده مرفوعاً اهـ. وذكره في تمييز الطيب من الخبيث مما يدور على ألسنة الناس من الحديث للشيخ زين الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد بن عمر بن الديبع الشيباني ـ بلفظ المؤلف عن ابن أبي الدنيا والبيهقي وسنده منقطع. وفي مسند الفردوس عن ابن عباس رفعه بلفظ الترجمة.

ورواه في راموز الحديث: «يا ابن آدم ما تصنع بالدنيا؟ حلالها حساب وحرامها عذاب» عن الدارقطني والديلمي عن ابن عباس.

ممنوعاً، من باب سدّ الذرائع، لا من جهة كونه مباحاً. وعلى هذا يتنزّل قول من قال: «كنّا ندع ما لا بأس به[١]، حذراً لما به البأس». وروي مرفوعاً. وكذلك كل ما جاء من هذا الباب، فذمّ الدنيا إنما هو لأجل أنها تصير ذريعةً إلى تعطيل التكاليف. وأيضاً[٢] فقد يتعلّق بالمباح ـ في سوابقه، أو لواحقه، أو قرائنه ـ ما يصير به غير مباح؛ كالمال[٣] إذا لم تؤدّ زكاتُه، والخيل[٤] إذا ربَطها تعفّفاً ولكن نسي حقّ الله في رقابها، وما أشبه ذلك.

والثاني: أنّا إذا نظرنا إلى كونه وسيلة فليس تركه أفضل بإطلاق، بل هو ثلاثة أقسام: قسم يكون ذريعة إلى منهيّ عنه، فيكون من تلك الجهة مطلوب الترك؛ وقسم يكون ذريعة إلى مأمور به، كالمستعان به على أمر أخرويّ. ففي الحديث: «نِعمَ المالُ الصالح للرجل الصالح»[٥] وفيه: «ذهبَ أهل الدُّثور بالأجور والدرجاتِ العُلا والنعيم المقيم ـ إلى أن قال ـ ذلك فضلُ الله يؤتيه من يشاء»[٦]؛ بل قد جاء أنّ في مُجامعة الأهل أجراً، وإن كان قاضياً لشهوته؛ لأنه يُكفّ به عن الحرام. وذلك في الشريعة كثير. لأنها لمّا كانت وسائل إلى مأمور به كأنّ لها حكم ما تُوسِّل بها إليه؛ وقسم لا يكون ذريعة إلى شيء، فهو المباح المطلق. وعلى الجملة فإذا فرض ذريعة إلى غيره، فحكمه حكم ذلك الغير. وليس الكلام فيه.

والثالث: أنه إذا قيل: إن ترك المباح طاعة على الإطلاق، لكونه وسيلة إلى ما يُنهى عنه، فهو معارض بمثله. فيقال: بل فعله طاعة بإطلاق؛ لأن كلّ مباح ترك حرام[٧]. ألا ترى أنّه تركَ المحرماتِ كلّها عند فعل المباح، فقد شغلَ النفسَ به عن جميعها. وهذا الثاني أولى[٨]؛ لأن الكلية هنا تصحّ. ولا يصحّ أن يقال: كلّ مباح وسيلة إلى محرّم أو منهيّ عنه بإطلاق، فظهر أن ما اعترض به لا ينهض دليلاً على أن ترك المباح طاعة.

وأما قوله إنه سبب في طول الحساب، فجوابه من أوجه:

---

(١) أي ما لا بأس به في ذاته حذراً أن يوقعنا فيما هو ذريعة إليه مما فيه بأس.

(٢) أعم مما قبله الخاص بالذريعة أي باللواحق.

(٣، ٤) المثالان من نوع واحد. والظاهر أنهما من أمثلة المقارن، ويصح أن يكونا من اللواحق.

(٥) أخرجه أحمد كما في كنوز الحقائق للمناوي، وقال عنه العراقي في تخريج أحاديث الاحياء: رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني من حديث عمرو بن العاص بسند جيد.

(٦) رواه مسلم.

(٧) أليس قد يكون فعل المباح ترك واجب فيكون غير تارك للحرام بفعل المباح؟ تأمل!

(٨) أي أن هذا المعارض أقوى من الدليل المعارض لأنه كلي بخلاف أصل الدليل.

أحدها: أن فاعل المباح إن كان يحاسب عليه، لزم أن يكون التارك محاسَباً على تركه، من حيث كان الترك فعلاً؛ ولاستواء نسبة الفعل والترك شرعاً. وإذ ذاك يتناقض الأمر على فرض المباح. وذلك محال. فما أدّى إليه مثله. وأيضاً فإنّه إذا تمسّك بأنّ حلالها حساب، ثم قضى بأن التارك لا يحاسب، مع أنه آت بحلال، وهو الترك، فقد صار الحلال سبباً لطول الحساب وغيرَ سبب له. لأنّ طولَ الحسابِ إنما نِيط به من جهة كوْنه حلالاً بالفرْض. وهذا تناقضٌ من القول.

والثاني: أنَّ الحساب إنْ كان ينهَض سبباً لطلب الترك، لزم أن يُطلب ترك الطاعات، من حيث كانت مسؤولاً عنها كلِّها. فقد قال تعالى: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف: ٦]، فقد انحتم على الرسل عليهم الصلاة والسلام أن يُسألوا عن الرسالة وتبليغ الشريعة، ولم يكن هذا مانعاً من الإتيان بذلك. وكذلك سائر المكلفين. لا يقال: إنّ الطاعاتِ يعارِض طلبَ تركِها طلبُها. لأنّا نقول: كذلك المباح؛ يعارِض طلبَ تركه التخييرُ فيه، وأنّ فعلَه وتركه في قصد الشارع بمثابة واحدة.

والثالث: أنّ ما ذُكر من الحساب على تناول الحلال، قد يقال إنّه راجع إلى أمر خارج عن نفس المباح. فإنّ المباحَ هو أكل كذا مثلاً. وله مقدّمات، وشروط، ولواحق، لا بدّ من مراعاتها. فإذا رُوعيَت صار الأكل مباحاً؛ وإنْ لم تُراع كان التسبّب والتناول غيرَ مباح. وعلى الجملة، فالمباح ـ كغيره من الأفعال ـ له أركان، وشروط، وموانع، ولواحق، تُراعى. والترك في هذا كلّه كالفعل. فكما أنّه إذا تسبّب للفعل كان تسبّبه مسؤولاً عنه، كذلك إذا تسبّب إلى الترك كان مسؤولاً عنه.

ولا يقال: إنّ الفعل كثير الشروط والموانع، ومفتقرٌ إلى أركان؛ بخلاف الترك، فإنّ ذلك فيه قليل؛ وقد يكفي مجرّد القصد إلى الترك.

لأنّا نقول: حقيقة المباح إنما تنشأ بمقدّمات؛ كان فعلاً أو تركاً؛ ولو بمجرّد القصد. وأيضاً فإنّ الحقوق تتعلّق بالترك كما تتعلق بالفعل، من حقوق الله، أو حقوق الآدميّين، أو منهما جميعاً. يدلّ عليه قوله ﷺ: «إن لنفسِك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً. فأعطِ كلَّ ذي حقٍّ حقّه»[1] وتأمّل حديث سلمانَ وأبي الدرداء[2] رضي الله عنهما، يبيِّن لك هو وما في معناه أنّ الفعل والترك ـ في المباح على الخصوص ـ لا فرق بينهما من هذا الوجه.

---

(١) أخرجه البخاري والترمذي.

(٢) هو هذا الحديث بعينه، غايته أنه ينقصه في أوله قوله: «إن لربك عليك حقاً».

فالحساب يتعلّق بطريق الترْك كما يتعلق بطريق الفعل. وإذا كان الأمر كذلك، ثبت أنّ الحساب إنْ كان راجعاً إلى طريق المباح فالفعل والترك سواء؛ وإن كان راجعاً إلى نفس المباح أو إليهما معاً فالفعل والترك أيضاً سواء وأيضاً إنْ كان في المباح ما يقتضي الترك، ففيه ما يقتضي عدم الترك؛ لأنه من جملة ما امتنّ الله به على عباده. ألا تَرى إلى قوله تعالى: ﴿والأرْضَ وَضَعَهَا للأنَام﴾ [الرحمن: ١٠] إلى قوله: ﴿يَخْرُجُ منهما اللُّؤلُؤُ والمَرْجانُ﴾ [الرحمن: ٢٢]، وقوله: ﴿وهُو الذي سَخَّر البحرَ لتأكلوا منه﴾ [النحل: ١٤]. إلى قوله: ﴿وَلَعَلَّكُم تَشكُرون﴾ [النحل: ١٤]، وقوله: ﴿وسَخَّرَ لكم ما في السّمٰوات وما في الأرضِ جميعاً منه﴾ [الجاثية: ١٣]. إلى غير ذلك من الآيات التي نُصّ فيها على الامتنان بالنعم. وذلك يُشعر بالقصد إلى التناول والانتفاع، ثم الشكرِ عليها. وإذا كان هكذا، فالترك له قصداً يُسأل عنه: لِم تركته؟ ولأيّ وجه أعرضت عنه؟ وما منعك من تناول ما أُحل لك؟ فالسؤال حاصل في الطرفين. وسيأتي لذلك تقرير في المباح الخادم لغيره إن شاء الله.

وهذه الأجوبة أكثرها جَدَليٌّ. والصواب في الجواب أن تناول المباح لا يصح أن يكون صاحبه محاسباً عليه بإطلاق؛ وإنما يحاسَب على التقصير في الشكر عليه، إما في جهة تناوله واكتسابه، وإما في جهة الاستعانة به على التكليفات. فمَن حاسب نفسه في ذلك وعمل على ما أُمر به فقد شكر نِعَمَ الله وفي ذلك قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ الله﴾؟ [الأعراف: ٣٢]. إلى قوله: ﴿خالصةً يومَ القيامة﴾ أي لا تبعة فيها، وقال تعالى: ﴿فأمّا مَن أُوتِيَ كتابَه بِيَمِينِه فسَوْفَ يُحاسَب حِساباً يسيراً﴾ [الانشقاق: ٧] وفسره النبي عليه السلام بأنه العَرْض، لا الحساب الذي فيه مناقشةٌ وعذاب وإلّا لم تكن النعم المباحة خالصةً للمؤمنين يوم القيامة. وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿فلَنَسْأَلَنَّ الذين أُرسلَ إليهمْ ولنسألنَّ المُرسلِين﴾ [الأعراف: ٦] أعني سؤال المرسلين. ويحقّقه أحوال السلف في تناول المباحات، كما سيُذكر على إثر هذا.

والثاني من الأمور المعارضة؛ أنّ ما تقدّم مخالفٌ لما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين، والعلماء المتقين؛ فإنهم تورّعوا عن المباحات كثيراً. وذلك منقول عنهم تواتراً؛ كترك الترفّه في المطعم، والمشرب، والمركَب، والمسكن. وأعرَفُهم في ذلك عمر بن الخطاب، وأبو ذَرّ، وسَلمان. وأبو عبيدة بن الجرّاح، وعليّ بن أبي طالب، وعمّار. وغيرهم. رضي الله عنهم. وانظر إلى ما حكاه ابن حبيب في كتاب الجهاد،

وكذلك الداوودي في كتاب الأموال؛ ففيه الشفاء، ومحصوله أنهم تركوا المباح من حيث هو مباح. ولو كان ترك المباح غير طاعة لما فعلوه.

والجواب عن ذلك من أوجه:

أحدها: أنّ هذه أوّلاً حكاياتُ أحوال. فالاحتجاج بمجرّدها من غير نظر فيها لا يُجدي، إذ لا يلزم أنْ يكون تَرْكهم لما تركوه من ذلك من جهة كونه مباحاً، لإمكان تركه لغير ذلك من المقاصد. وسيأتي ـ إنْ شاء الله ـ أنّ حكايات الأحوال بمجرّدها غير مفيدة في الاحتجاج.

والثاني: أنها معارضة بمثلها في النقيض فقد كان عليه السلام يحبّ الحلواء والعسل، ويأكل اللحم ويختصّ بالذراع وكانت تعجبه، وكان يُستعذب له الماء، ويُنقع له الزبيب والتمر، ويتطيّب بالمسك، ويحبّ النساء. وأيضاً، فقد جاء كثير من ذلك عن الصحابة والتابعين، والعلماء المتّقين؛ بحيث يقتضي أن الترك عندهم كان غير مطلوب. والقطع أنه لو كان مطلوب الترك عندهم شرعاً، لبادروا إليه مبادرتهم لكل نافلة وبِرّ، ونيل منزلة ودرجة؛ إذ لم يبادر أحد من الخلق إلى نوافل الخيرات مبادرتَهم، ولا شارك أحدٌ أخاه المؤمن ـ ممن قرُب عهده أو بعُد ـ في رِفده وماله مشاركتَهم. يَعلم ذلك مَن طالع سيرهم. ومع ذلك، فلم يكونوا تاركين للمباحات أصلاً. ولو كان مطلوباً لعلموه قطعاً، ولعملوا بمقتضاه مطلقاً من غير استثناء؛ لكنهم لم يفعلوا. فدلّ ذلك على أنّه عندهم غير مطلوب. بل قد أراد بعضهم أن يترك شيئاً من المباحات، فنُهوا عن ذلك. وأدلّة هذه الجملة كثيرة. وانظر في باب المفاضلة بين الفقر والغنى[1] في مقدّمات ابن رشد.

والثالث[2]: إذا ثبت أنّهم تركوا منه شيئاً، طلباً للثواب على تركه، فذلك لا من جهة أنّه مباح فقط، للأدلّة المتقدمة؛ بل لأمور خارجة ـ وذلك غير قادح في كونه غير مطلوب الترك ـ:

---

(١) لم يختلفوا في المفاضلة بين أصحاب الوصفين إلا باعتبار العمل الصالح اللاحق بكل منهما، وهو محل النظر والأخذ والرد بينهم. فلا محل للاعتراض الذي أورد ههنا بأن الفقر والغنى لا يوضعان في ميزان المفاضلة وإنما التفاضل على قدر العمل الصالح. وسيأتي للمؤلف ـ في التعارض والترجيح آخر الكتاب ـ بحث جيد في هذا المعنى.

(٢) ينظر وجه الفرق بينه وبين الأول غير الإجمال والتفصيل في المقاصد. إلا أن يقال إنه روعي في الأول مجرد كونها حكايات أحوال، وهي لا يؤخذ بها دليلاً بمجردها. فلا بد من عرضها على قواعد الشرع. ويكون قوله (لا مكان تركه لغير ذلك من المقاصد) ـ وهي ما فصلها هنا ـ ليس محل القصد فيما سبق.

منها: أنّهم تركوه من حيث هو مانع من عبادات، وحائل دون خيرات، فيترك ليمكن الإتيان بما يثاب عليه، من باب التوصّل إلى ما هو مطلوب؛ كما كانت عائشة رضي الله عنها يأتيها المال العظيم الذي يمكنها به التوسّع في المباح فتتصدق به، وتُفطر على أقلّ ما يقوم به العيش. ولم يكن تركها التوسّع من حيث كان الترك مطلوباً. وهذا هو محلّ النزاع.

ومنها: أنّ بعض المباحات قد يكون مورثاً لبعض الناس أمراً لا يختاره لنفسه، بالنسبة إلى ما هو عليه من الخصال الحميدة؛ فيترك المباح لما يؤدّيه إليه؛ كما جاء: أنّ عمر بن الخطاب لما عذلوه في ركوبه الحمار في مسيره إلى الشام، أُتي بفرس. فلمّا ركبه فهملج تحته، أخبر أنه أحسّ من نفسه؛ فنزل عنه، ورجع إلى حماره. وكما جاء في حديث الخميصة ذات العَلَم، حين لبسها النبي ﷺ، فأخبرهم أنّه نظر إلى عَلَمها في الصلاة فكاد يفتنه[1]، وهو المعصوم ﷺ؛ ولكنّه علّم أمّته كيف يفعلون بالمباح إذا أدّاهم إلى ما يُكره؛ وكذلك قد يكون المباح وسيلة إلى ممنوع، فيترك من حيث هو وسيلة؛ كما قيل: إني لأدَع بيني وبين الحرام سترة من الحلال، ولا أحرِّمها. وفي الحديث: «لا يبلغ الرجل درجة المتقين، حتى يدعَ ما لا بأس به، حَذَراً لما به البأس»[2] وهذا بمثابة من يعلم أنه إذا مرّ لحاجته على الطريق الفلانيّة، نظر إلى محرّم، أو تكلّم فيما لا يعنيه، أو نحوه.

ومنها أنه قد يترك بعض الناس ما يَظهر لغيره أنه مباح، إذا تخيَّل فيه إشكالاً وشبهة، ولم يتخلّص له حلّه. وهذاموضع مطلوب الترك على الجملة بلا خلاف، كقوله: «كنّا ندَع ما لا بأس به حذراً لما به البأس» ولم يتركوا كلّ ما لا بأس به؛ وإنّما تركوا ما خشُوا أن يُفضي بهم إلى مكروه أو ممنوع.

ومنها: أنه قد يترك المباح لأنّه لم تحضره نيّة في تناوله، إمّا للعون به على طاعة الله، وإما لأنه[3] يحبّ أن يكون عمله كلّه خالصاً لله، لا يلوي فيه على حظّ نفسه من حيث هي

---

(١) حديث الخميصة رواه الشيخان وليس في روايتهما أنه كاد يفتنه. بل اتفقا في رواية على قوله: (إنها ألهتني آنفاً عن صلاتي) وذكر البخاري في رواية أخرى: (فأخاف أن تفتنني).

(٢) رواه الترمذي بلفظ: (لا يبلغ العبد حقيقة التقوى) ورواه في الترغيب والترهيب بلفظ (لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين). عن الترمذي. وقال حسن، وعن ابن ماجة والحاكم. وقال صحيح الإسناد.

(٣) يغاير ما قبله في أن هذا دائماً لايكون عمله إلا لأحد هذه الأمور: أن تحضره نية عبادة، أو عون ما على عبادة، أو أخذه له من جهة الإذن. فيترك الفعل حتى يجد أحد هذه الأمور. ولعل الأخير يدعو إلى الترك في بعض الأحيان، وأن مجرد نية أخذه من جهة الإذن لا تكفي، بل تحتاج لشرط غير ميسور في كل وقت، فيوكل هذا لأهله. أما الأول فإنه قد يتفق أن يتركه لأنه لم تحضره نية العون به على عبادة، ولا شك أن الثاني أرقى من صاحب الحال الأول.

طالبة له؛ فإنّ من خاصّة عباد الله من لا يحبّ أن يتناول مباحاً لكونه مباحاً، بل يتركه حتى يجد لتناوله قصد عبادة، أو عوناً على عبادة، أو يكون أخذه له من جهة الإذن لا من جهة الحظّ؛ لأن الأوّل نوع من الشكر بخلاف الثاني. ومن ذلك أن يتركه حتى يصير مطلوباً؛ كالأكل والشرب ونحوهما؛ فإنّه ـ إذا كان لغير حاجة ـ مباح؛ كأكل بعض الفواكه، فيدع التناول إلى زمان الحاجة إلى الغذاء، ثم يأكل قصداً لإقامة البنية، والعون على الطاعة. وهذا كلّها أغراض صحيحة، منقولة عن السلف، وغير قادحة في مسألتنا.

ومنها: أن يكون التارك مأخوذ الكلية في عبادة: من علم، أو تفكّر، أو عمل مما يتعلّق بالآخرة؛ فلا تجده يستلذّ بمباح، ولا ينحاش قلبه إليه، ولا يُلقي إليه بالاً. وهذا وإن كان قليلاً، فالترك على هذا الوجه يشبه الغفلة عن المتروك. والغفلة عن تناول المباح ليس بطاعة؛ بل هو في طاعة بما اشتغل به. وقد نقل مثل هذا عن عائشة حين أُتيت بمال عظيم فقسمته، ولم تبق لنفسها شيئاً؛ فعوتبت على تركها نفسها دون شيء. فقالت: «لا تعنيني لو كنت ذكّرتني لفعلتُ». ويتفق مثل هذا للصوفية. وكذلك إذا ترك المباح لعدم قيام النفس له[1]، هو في حكم المغفول عنه.

ومنها: أنّه قد يرى بعض ما يتناوله من المباح إسرافاً. والإسراف مذموم. وليس في الإسراف حدّ يوقف دونه؛ كما في الإقتار. فيكون التوسّط راجعاً إلى الاجتهاد بين الطرفين. فيرى الإنسان بعض المباحات بالنسبة إلى حاله داخلاً تحت الإسراف، فيتركه لذلك، ويظنّ من يراه ممن ليس ذلك إسرافاً في حقه أنّه تارك للمباح. ولا يكون كما ظنّ. فكل أحد فيه فقيه نفسه ـ والحاصل أنّ التفقه في المباح بالنسبة إلى الإسراف وعدمه، والعمل على ذلك مطلوب. وهو شرط من شروط تناول المباح. ولا يصير بذلك المباحُ مطلوب الترك، ولا مطلوب الفعل؛ كدخول المسجد[2] لأمر مباح، هو مباح. ومن شرطه أن لا يكون جنباً؛ والنوافل من شرطها الطهارة، وذلك واجب. ولا يصير دخول المسجد ولا النافلة بسبب ذلك واجبين. فكذلك هنا تناول المباح مشروط بترك الإسراف، ولا يصير ذمّ الإسراف في المباح ذمّاً للمباح مطلقاً.

وإذا تأمّلت الحكايات في ترك بعض المباحات عمّن تقدّم، فلا تعدو هذه الوجوه. وعند ذلك لا تكون فيها معارضة لما تقدّم. والله أعلم.

---

(١) كترك تناول بعض المأكولات لأن نفسه لا تقبل عليها ولا تتلذذ بها وإن كان الغير على خلاف ذلك.
(٢) تنظير لا تمثيل.

والثالث من الأمور المعارضة: ما ثبت من فضيلة الزهد في الدنيا، وترك لذّاتها وشهواتها. وهو مما اتُّفق على مدح صاحبه شرعاً، وذمّ تاركه على الجملة. حتى قال الفُضيل بن عِياض: «جُعل الشرّ كلّه في بيت؛ وجعل مفتاحه حبّ الدنيا. وجعل الخير كله في بيت؛ وجعل مفتاحه الزهد» وقال الكتّاني الصوفي: «الشيء الذي لم يخالف فيه كوفي، ولا مدني، ولا عراقي، ولا شامي، الزهد في الدنيا، وسخاوة النفس، والنصيحة للخَلق» قال القشيري: يعني أن هذه الأشياء لا يقول أحد إنها غير محمودة. والأدلة من الكتاب والسنة على هذا لا تكاد تنحصر والزهد حقيقة إنما هو في الحلال. أما الحرام فالزهد فيه لازمٌ من أمر الإسلام، عامٌّ في أهل الإيمان، ليس ممّا يتجارى فيه خواص المؤمنين مقصرين عليه فقط؛ وإنما تجارَوْا فيما صاروا به من الخواصّ، وهو الزهد في المباح. فأمّا المكروه فذو طرفين؛ وإذا ثبت هذا فمحال عادة أن يتجاروا فيه هذه المجاراة وهو لا فائدة فيه. ومحال أن يمدح شرعاً مع استواء فعله وتركه.

والجواب من أوجه:

أحدها: أن الزهد ـ في الشرع ـ مخصوص بما طلب تركه، حسبما يظهر من الشريعة. فالمباح في نفسه خارج عن ذلك، لما تقدّم من الأدلّة. فإذا أطلق بعض المعبّرين لفظ الزهد على ترك الحلال، فعلى جهة المجاز، بالنظر إلى ما يفوت من الخيرات، أو لغير ذلك مما تقدم.

والثاني: أن أزهد البشر ﷺ، لم يترك الطّيبات جملة إذا وجدها وكذلك مَن بعده من الصحابة والتابعين، مع تحقّقهم في مقام الزهد.

والثالث: أنّ ترك المباحات إمّا أن يكون بقصد أو بغير قصد. فإن كان بغير قصد فلا اعتبار به؛ بل هو غفلة لا يقال فيه: «مباح»، فضلاً عن أن يقال فيه: «زهد». وإن كان تركه بقصد، فإمّا أن يكون القصد مقصوراً على كونه مباحاً، فهو محلّ النزاع؛ أو لأمر خارج، فذلك الأمر إن كان دنيوياً كالمتروك، فهو انتقال من مباح إلى مثله لا زهد؛ وإن كان أخروياً، فالترك إذاً وسيلة إلى ذلك المطلوب. فهو فضيلة من جهة ذلك المطلوب، لا من جهة مجرَّد الترك. ولا نزاع في هذا.

وعلى هذا المعنى فسّره الغزالي إذ قال: «الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خيرٌ منه». فلم يجعله مجرّد الانصراف عن الشيء خاصّة، بل بقيد الانصراف إلى ما هو خير منه؛ وقال في تفسيره: «ولمّا كان الزهد رغبة عن محبوب بالجملة، لم

يتصوّر إلّا بالعدول إلى شيء هو أحبّ منه. وإلا فترك المحبوب لغير الأحب محال». ثم ذكر أقسام الزهد. فدلّ على أن الزهد لا يتعلق بالمباح من حيث هو مباح على حال. ومن تأمّل كلام المعتبرين فهو دائر على هذا المدار.

* * *

فصل

وأمّا كون المباح غير مطلوب الفعل فيدلّ عليه كثيرٌ مما تقدّم[(١)]؛ لأنَّ كِلا الطرفين من جهته في نفسه على سواء. وقد استدلّ من قال إنّه مطلوب، بأنّ كلّ مباح تركُ حرام؛ وترك الحرام واجب؛ فكل مباح واجب.. إلى آخر ما قـرَّر الأصوليون عنه. لكن هذا القائل يظهر منه أنّه يسلّم أنّ المباح ـ مع قطع النظر عمّا يستلزم ـ مستوى الطرفين. وعند ذلك يكون ما قاله الناس هو الصحيح[(٢)] لوجوه:

أحدها: لزوم أن لا توجد الإباحة في فعلٍ من الأفعال عيناً[(٣)] ألبتة؛ فلا يوصف فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بإباحة أصلاً. وهذا باطل باتّفاق. فإنَّ الأمة ـ قبل هذا المذهب ـ لم تزل تحكم على الأفعال بالإباحة، كما تحكم عليها بسائر الأحكام، وإن استلزمت ترك الحرام. فدلّ على عدم اعتبارها لـمـا يُستلزم؛ لأنه أمـر خارج عن مـاهيّة المُباح.

والثاني: أنّه لو كان كما قال، لارتفعت الإباحة رأساً عن الشريعة. وذلك باطل على مذهبه ومذهب غيره.

بيانه أنّه إذا كانت الإباحة غير موجودة في الخارج على التعيين، كان وضعها في

---

(١) يجري فيه الدليل الأول، لا الثاني، ويجري فيه الثالث باعتبار قوله: (ولا معقول في نفسه)، لا باعتبار قوله (غير صحيح باتفاق) لأنه في الترك غير متفق عليه. ولا يجري فيه الخامس. ويجري فيه السادس. وقد أعاده هنا بقوله أحدها لأنه احتاج هنا إلى كلام فيه وإلى رد على الكعبي ليس محله هناك. ويجري فيه الشق الأخير من الدليل السابع. فصح قوله: يدل عليه كثير مما تقدم. وعليك بالنظر في تطبيق ذلك.

(٢) لم يقل: وعند ذلك يكون الخلف لفظياً، لأنه ـ وإن وافقهم في هذا ـ يرى أن استلزامه للواجب حتم، لأن فيه ترك محرم دائماً، بخلافه عندهم فإنه يجري عليه ما يجري على الذريعة. وتكون تسميته مباحاً لا محصل لها على رأيه، فلا يوجد فعل في الخارج مباح أبداً، لأنه مهما وقع ما يسمى مباحاً فهو واجب، وهو مبني الرد في الوجه الأول. وسيرتب عليه الوجه الثاني وهو أن يكون وضع هذا القسم بين الأحكام الشرعية عبثاً. ولا يقول هو بذلك كغيره.

(٣) أي في أي فعل معين.

الأحكام الشرعية عبثاً؛ لأن موضوع الحكم هو فعل المكلّف؛ وقد فرضناه واجباً. فليس بمباح. فيبطل قسم المباح أصلاً وفرعاً. إذ لا فائدة شرعاً في إثبات حكم لا يقضي على فعل من أفعال المكلف.

والثالث: أنه لو كان كما قال، لوجب مثل ذلك في جميع الأحكام الباقية؛ لاستلزامها ترك الحرام. فتخرج عن كونها أحكاماً مختلفة، وتصير واجبة.

فإن التزم ذلك باعتبار الجهتين حسبما نقل عنه، فهو باطل، لأنه يعتبر جهة الاستلزام، فلذلك نفَى المباح؛ فليعتبر جهة الاستلزام في الأربعة الباقية فينفيَها. وهو خلاف الإجماع والمعقول. فإن اعتبر[١] في الحرام والمكروه جهة النهي، وفي المندوب جهة الأمر ـ كالواجب ـ لزمه اعتبار جهة التخيير في المباح؛ إذ لا فرق بينهما من جهة معقولهما.

فإن قال: يخرج المباح عن كونه مباحاً بما يؤدّي إليه، أو بما يتوسّل به إليه: فذلك غير مسلّم. وإن سلّم فذلك من باب ما لا يتمُّ الواجب إلا به؛ والخلاف فيه معلوم. فلا نسلّم أنه واجب. وإن سلم فكذلك الأحكام الأُخر؛ فيصير الحرام والمكروه والمندوب واجبات، والواجب من جهة واحدة واجباً من جهتين. وهذا كلّه لا يتحصّل له مقصود معتبر في الشرع.

فالحاصل أنّ الشرع لا قصد له في فعل المباح دون تركه، ولا في تركه دون فعله؛ بل قصده جعله لخيرة المكلف. فما كان من المكلف من فعل أو ترك، فذلك قصد الشارع بالنسبة إليه، فصار الفعل والترك بالنسبة إلى المكلف كخصال الكفارة، أيُّهما فعل فهو قصد الشارع؛ لا أن للشارع قصداً في الفعل بخصوصه، ولا في الترك بخصوصه.

لكن يرد على مجموع الطرفين[٢] إشكال زائد على ما تقدّم في الطرف الواحد؛ وهو أنه قد جاء في بعض المباحات ما يقتضي قصد الشارع إلى فعله على الخصوص، وإلى تركه على الخصوص.

---

(١) أي لتبقى الأحكام الأربعة ولا تنفى، حتى يخلص من القول بما يخالف المعقول. وذلك بألا يعتبر فيها جهة الاستلزام بل جهة النهي أو الأمر.

(٢) أي استواء الفعل والترك في المباح. فالإشكال السابق كان على كون الترك ليس مطلوباً. أما هنا فعلى كون كل منهما غير مطلوب. فيقال: كيف وقد طلب الفعل، وطلب الترك أيضاً؟ فهل مع هذا يقال أن المباح يستوي طرفاه؟

فأما الأول فأشياء: منها: الأمر بالتمتّع بالطيّبات؛ كقوله تعالى: ﴿يا أيُّها النّاسُ كُلُوا مِمّا في الأرْضِ حَلالاً طَيِّباً﴾ [البقرة: ١٦٨]. وقوله: ﴿يا أيُّها الّذينَ آمَنوا كُلُوا مِنْ طَيِّباتِ مَا رَزَقناكُم وَاشْكُرُوا لله﴾ [البقرة: ١٧٢]. وقوله: ﴿يا أيُّهَا الرُّسُلُ كُلوا مِنَ الطَّيِّباتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً﴾ [المؤمنون: ٥١]... إلى أشباه ذلك مما دلّ الأمر به على قصد الاستعمال. وأيضاً فإنّ النّعم المبسوطة في الأرض لتمتّعات العباد، التي ذكرت المنّة بهـا، وقُرِّرت عليهم، فُهم منها القصد إلى التنعّم بها؛ لكن بقيد الشكر عليها.

ومنها: أنه تعالى أنكر على من حرّم شيئاً مما بثّ في الأرض من الطّيبات، وجعل ذلك من أنواع ضلالهم. فقال تعالى: ﴿قُلْ مَن حَرَّم زِينةَ الله التي أَخْرَجَ لِعبادِه والطَّيِّبات مِن الرِّزْق؟ قُل هِيَ لِلَّذِينَ آمنوا في الحياة الدُّنيا﴾ [الأعراف: ٣٢] أي خلقت لأجلهم ﴿خالِصةً يَوْمَ القيامة﴾ [الأعراف: ٣٢] لا تباعة فيها ولا إثم. فهذا ظاهر في القصد إلى استعمالها دون تركها.

ومنها: أنَّ هذه النعم هدايا من الله للعبد؛ وهل يليق بالعبد عدم قبول هديّة السيّد؟! هذا غير لائق في محاسن العادات، ولا في مجاري الشرع؛ بل قصد المهدي أن تقبل هديّته. وهدية الله إلى العبد ما أنعم به عليه. فلْيقبلْ، ثم ليشكرْ له عليها. وحديث ابن عمر وأبيه عمر في مسألة قصر الصلاة، ظاهر في هذا المعنى؛ حيث قال عليه السلام: «إنّها صدقةٌ تصدَّق الله بها عليكم فاقبلوا صدقَته»[1] زاد في حديث ابن عمر الموقوف عليه: «أرأيت لو تصدقتَ بصدقة فرُدّت عليك؟ ألم تغضب؟» وفي الحديث: «إنَّ الله يُحبّ أن تُؤتَى رُخَصُه، كما يحبّ أن تُؤتى عزائمه»[2] وغالب الرخص في نمط الإباحة، نزولاً عن الوجوب كالفطر في السفر، أو التحريم كما قاله طائفة في قوله: ﴿ومَن لم يَستَطِعْ منكم طَوْلاً أن يَنكِحَ المحصَناتِ المُؤمِناتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أيمانُكم مِن فَتَياتِكم المؤمناتِ﴾ [النساء: ٢٥] إلى آخرها. وإذا تعلّقت المحبة بالمباح كان راجح الفعل. فهذه جملة تدلّ على أن المباح قد يكون فعله أرجح من تركه.

---

(١) ذكره في المشكاة عن مسلم بإسقاط لفظ (إنها). وكذلك ذكره في نيل الأوطار بغير أنها عن الجماعة إلا البخاري. (والجماعة في اصطلاحه أصحاب الكتب الستة وأحمد).

(٢) رواه أحمد والبيهقي عن ابن عمر، والطبراني عن ابن عباس مرفوعاً، وعن ابن مسعود بنحوه، قال ابن طاهر: وقفه عليها أصح اهـ. مناوي على الجامع الصغير.

وأمّا ما يقتضي القصد إلى الترك على الخصوص، فجميع ما تقدّم من ذمّ التنعمات والميل إلى الشهوات على الجملة؛ وعلى الخصوص قد جاء ما يقتضي تعلق الكراهة في بعض ما ثبتت له الإباحة؛ كالطلاق السنّي[١]، فإنه جاء في الحديث وإن لم يصح: «أبغض الحلال إلى الله الطلاقُ[٢]» ولذلك لم يأت به صيغةُ أمر في القرآن ولا في السنّة كما جاء في التّمتّع بالنعم؛ وإنما جاء مثل قوله: ﴿الطلاق مرتانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] ﴿فإن طَلَّقَها فلا تحِلُّ له مِن بعدُ﴾ [البقرة: ٢٣٠] ﴿يا أيُّها النبيُّ إذَا طَلّقتُم النِّساءَ فطلِّقوهُن لِعِدَّتِهنّ﴾ [الطلاق: ١] ﴿فإذا بَلَغْنَ أجَلَهُنَّ فأمْسِكوهُنّ بمعروفٍ أو فارِقُوهُنّ بمعروفٍ﴾ [الطلاق: ٢] ولا شك أن جهة البغض في المباح مرجوحة[٣]. وجاء: «كلُّ لهو باطلٌ إلاّ ثلاثة»[٤] وكثير من أنواع اللهو مباح، واللعب أيضاً مباح، وقد ذُمّ. فهذا كلّه يدلّ على أن المباح لا ينافي قصد الشارع لأحد طرفيه على الخصوص دون الآخر. وذلك مما يدلّ على أن المباح يتعلق به الطلب فعلاً وتركاً على غير الجهات المتقدمة[٥].

والجواب من وجهين: أحدهما إجماليّ والآخر تفصيليّ.

فالإجماليّ أن يقال: إذا ثبت أن المباح عند الشارع هو المتساوي الطرفين، فكل ما ترجّح أحد طرفيه فهو خارج عن كونه مباحاً. إما لأنه ليس بمباح حقيقة وإن أطلق عليه لفظ المباح؛ وإما لأنه مباح في أصله ثم صار غير مباح لأمر خارج. وقد يسلّم أن المباح يصير غير مباح بالمقاصد والأمور الخارجة.

وأما التفصيليّ فإنّ المباح ضربان: أحدهما أن يكون خادماً لأصل ضروريّ أو حاجيّ أو تكميليّ؛ والثاني أن لا يكون كذلك.

فالأول: قد يراعي من جهة ما هو خادم له، فيكون مطلوباً ومحبوباً فعله؛ وذلك أن التمتّع بما أحلّ الله من المأكل، والمشرب، ونحوها، مباح في نفسه؛ وإباحته بالجزء[٦].

---

(١) وهو الذي رسمته السنة بأن يطلقها طلقة واحدة في طهر لم يمسها فيه. أما البدعي فليس بمباح حتى يمثل به.

(٢) رواه أبو داود.

(٣) أي: تجعله مرجوحاً، كما أن تعلق الحب بالرخصة المباحة يجعل المباح راجحاً.

(٤) أخرجه ابن خزيمة وصححه الحاكم.

(٥) أي الخارجة عنه. الآتية بطريق الاستلزام. يعني بل ذلك راجع لنفس المباح. فلا تصلح هنا الأجوبة المتقدمة.

(٦) يعني أنه باعتبار هذا المأكول بعينه، وهذا الجزئي من الملبس والمشرب بخصوصه، مباح. وباعتبار أنه يخدم ضرورياً وهو إقامة الحياة ـ وهي جهة كلية ـ يكون مطلوباً ويؤمر به. لا من جهة خصوصيته بل من =

وهو خادم لأصل ضروريّ وهو إقامة الحياة؛ فهو مأمور به من هذه الجهة، ومعتبر ومحبوب من حيث هذا الكليّ المطلوب. فالأمر به راجع إلى حقيقته[١] الكليّة، لا إلى اعتباره الجزئي. ومن هنا يصح كونه هديّة يليق فيها القبول دون الردّ، لا من حيث هو جزئيّ معين.

والثاني: إما أن يكون خادماً لما يَنقض أصلاً من الأصول الثلاثة المعتبرة، أو لا يكون خادماً لشيء؛ كالطلاق[٢]، فإنه ترك للحلال الذي هو خادم لكلّي إقامة النسل في الوجود، وهو ضروريّ، ولإقامة مطلق الألفة والمعاشرة واشتباك العشائر بين الخلق، وهو ضروريّ أو حاجي أو مكمِّل لأحدهما. فإذا كان الطلاق بهذا النظر خَرْماً لذلك المطلوب ونقضاً عليه كان مبغَضاً، ولم يكن فعله أولى من تركه، إلا لمعارض أقوى كالشقاق وعدم إقامة حدود الله. وهو من حيث كان جزئياً في هذا الشخص، وفي هذا الزمان، مباح وحلال. وهكذا القول فيما جاء من ذم الدنيا. وقد تقدّم. ولكن لمّا كان الحلال فيها قد يُتناول فيَخرِم ما هو ضروريّ كالدِّين[٣] ـ على الكافر، والتقوى ـ على العاصي، ـ كان من تلك الجهة مذموماً. وكذلك اللهو واللعب والفراغ من كل شغل، إذا لم يكن في محظور، ولا يلزم عنه محظور، فهو مباح؛ ولكنه مذموم ولم يرضه العلماء. بل كانوا يكرهون أن لا يُرى الرجل في إصلاح معاش، ولا في إصلاح معاد؛ لأنه قطعُ زمان فيما لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية. وفي القرآن: ﴿ولا تَمْشِ في الأرْضِ مَرَحاً﴾ [الإسراء: ٣٧] إذ يشير إلى هذا المعنى. وفي الحديث: «كلُّ لهوٍ باطلٌ إلاّ ثلاثة» ويعني بكونه باطلاً أنه عبث أو كالعبث، ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تجنى. بخلاف اللعب مع الزوجة، فإنه مباح يخدم أمراً ضرورياً وهو النسل. وبخلاف تأديب الفرس، وكذلك اللعب بالسهام، فإنهما يخدمان أصلاً تكميلياً وهو الجهاد[٤]. فلذلك استثنى هذه الثلاثة من اللهو الباطل، وجميع هذا يبين

= جهة كليته فليس الأمر آتياً من جهة كونه خوخاً أو تفاحاً أو خبزاً في وقت كذا، بل من الوجهة العامة. ومن هنا يجيء قوله تعالى: ﴿يا أيها الرسل كلوا من الطيبات﴾ ﴿يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم﴾ إلى غير ذلك من صيغ الأوامر.

(١) وهذا غير الاستلزام وغير الأمور الخارجية التي سبق الكلام عليها في الرد على الكعبي.

(٢) فالطلاق خادم لترك النكاح الحلال الذي يخدم ضرورياً كلياً هو إقامة النسل. فالطلاق خدم ما ينقض أصلاً كلياً وحاجياً أيضاً كما سيقول.

(٣) فإن المال واقتناءه حلال في ذاته، ولكنه قد يكون فتنة تلحق الشخص فيكون سبباً في الكفر أو الاستمرار عليه وهذا في الكافر، وقد يكون سبباً في خرم التقوى وهدمها، بالنسبة للمسلم العاصي.

(٤) عده هنا من التكميليات وسيعده في كتاب المقاصد من الضروريات، ولا تعارض بين المقامين، إذ لا مانع من جعله ضرورياً في حال، وتكميلياً في حال، فالأول فيما إذا ترتب على تركه هرج وفساد، =

أن المباح من حيث هو مباح غير مطلوب الفعل ولا الترك بخصوصه(١).

وهذا الجواب مبني على أصل آخر ثابت في الأحكام التكليفية فلنضعه هنا. وهي:

المسألة الثانية:

فيقال: إنّ الإباحة بحسب الكلّية والجزئيّة يتجاذبها الأحكام البواقي: فالمباح يكون مباحاً بالجزء، مطلوباً بالكلّ على جهة الندب، أو الوجوب؛ ومباحاً بالجزء، منهياً عنه بالكلّ على جهة الكراهة، أو المنع. فهذه أربعة أقسام:

فالأول: كالتمتّع بالطيّبات(٢) من المأكل، والمشرب، والمركَب، والملبس ـ ممّا سوى الواجب من ذلك، والمندوب المطلوب في محاسن العبادات، أو المكروه في محاسن العادات، كالإسراف فهو مباح بالجزء. فلو ترك بعض الأوقات(٣) مع القدرة عليه، لكان جائزاً كما لو فَعل. فلو ترك جملة لكان على خلاف ما نَدبَ الشرعُ اليه ففي الحديث: «إذا أوسعَ الله عليكم فأوسِعوا على أنفسكم؛ وإنّ الله يحبُّ أن يرى أثر نعمته على عبده»(٤) وقوله في الآخر حين حسَّن من هيئته: «أليس هذا أحسَن»؟(٥) وقوله: «إن الله جميلٌ يحبّ

= وفوت حياة دنيوية أو أخروية. والثاني فيما إذا دعت إليه حاجة كون كلمة الإسلام هي العليا، أو توقف عليه كف بعض الأذى عن المسلمين.

(١) هذه هي فائدة الإشكال والجواب عنه. ولم تستفد من أول المسألة، ولا من الجدل الماضي كله وفي الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق وتنقيحه وأنه لا بد أن نزيد هذه الكلمة الوجيزة (بخصوصه).

(٢) أي أن التمتع بهذه الطيبات إذا لم يكن واجباً (كما إذا اقتضته ضرورة حفظ الحياة أو دفعت إليه حاجة رفع الحرج)، ولا مندوباً (كما إذا كان داخلاً فيما هو من محاسن العادات)، ولا مكروهاً (كما إذا كان فيه إخلال بمحاسنها كالإسراف في بعض أحواله) ـ نقول أن التمتع بهذه الطيبات إذا لم يكن واحداً من هذه الثلاثة ـ يكون مباحاً بالجزء مندوباً بالكل. فلو تركه الناس جميعاً وأخلوا به لكان مكروهاً. فيكون فعله كلياً مندوباً إليه شرعاً.

(٣) مقتضاه مع سياق الأحاديث أنه مباح بالجزء مندوب بالكل في حق الشخص الواحد بعينه. وقوله بعد لو تركه الناس جميعاً لكان مكروهاً يقتضي أن طلبه كفائي لو قام به البعض سقط عن الباقي. ولو كان قادراً عليه فلم يفعله رأساً لم يكن مكروهاً ولعل الأول هو المعول عليه. ويشهد له قوله في الثاني: إذا اختار أحدها، أو تركها الرجل في بعض الأحيان أو تركها بعض الناس.

(٤) الجزء الأول من الحديث رواه البخاري عن أبي هريرة، والجزء الأخير أخرجه الترمذي والحاكم.

(٥) أخرجه مالك بلفظ «أليس هذا خيراً؟»

الجمال»[١] بعد قول الرجل: إنّ الرجل يحبّ أن يكون ثوبُه حسناً ونعله حسنة وكثير من ذلك. وهكذا لو ترك الناس كلُّهم ذلك لكان مكروهاً.

والثاني: كالأكل، والشرب، ووطء الزوجات، والبيع، والشراء، ووجوه الاكتسابات الجائزة، كقوله تعالى: ﴿وأحلَّ الله البيعَ وحرَّمَ الرِّبَا﴾.[البقرة: ٢٧٥] ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صيدُ البحرِ وطعامُه﴾ [المائدة: ٩٦] ﴿أُحِلَّتْ لكم بَهيمةُ الإنعام﴾ [المائدة: ١] وكثير من ذلك. كل هذه الأشياء مباحة بالجزء؛ أي إذا اختار أحد هذه الأشياء على ما سواها فذلك جائز، أو تركها الرجل في بعض الأحوال أو الأزمان، أو تركها بعض الناس[٢] لم يقدح ذلك، فلو فرضنا ترك الناس كلهم ذلك، لكان تركاً لما هو من الضروريات المأمور بها. فكان الدخول فيها واجباً بالكل.

والثالث: كالتنزّه[٣] في البساتين، وسماع تغريد الحمام، والغناء المباح، واللعب المباح بالحمام أو غيرها. فمثل هذا مباح بالجزء. فإذا فعل يوماً مّا، أو في حالة مّا، فلا حرج فيه. فإن فعل دائماً كان مكروهاً، ونُسب فاعله إلى قلة العقل، وإلى خلاف محاسن العادات، وإلى الإسراف في فعل ذلك المباح.

والرابع: كالمباحات التي تقدح في العدالةِ المداومةُ عليها وإن كانت مباحة. فإنّها لا تقدح إلّا بعد أن يعدّ صاحبها خارجاً عن هيئآت أهل العدالة، وأُجري صاحبها مُجرى الفسّاق، وإن لم يكن كذلك. وما ذلك إلّا لذنب اقترفه شرعاً. وقد قال الغزالي: إن المداومة على المباح قد تصيّره صغيرة؛ كما أنّ المداومة على الصغيرة تصيّرها كبيرة. ومن هنا قيل: لا صغيرة مع الإصرار.

---

(١) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي ـ وقد وردت هذه الجملة: (إن الله جميل يحب الجمال) مستقلة، من طرق أخرى.

(٢) هذا في غير الأكل والشرب مثلاً، أما هما فلا، بل الذي يجري فيهما قوله تركها في بعض الأحوال، فقوله فلو فرضنا ترك الناس كلهم يعني أو فرضنا ترك الشخص لمثل الأكل والشرب دائماً وكلياً لكان الخ فهو مع كونه ذكر أحوالاً كثيرة اكتفى بافتراض الترك في بعضها فقط، مع اعتباره عموم الحكم لما بقي من وجوه الافتراض، ويمكن أن يقال نظيره في القسم الأول.
فكأنه قال في القسمين: ولو فرضنا ترك الشخص دائماً وكلياً لكان تاركاً للمندوب في الأول، وللواجب في الثاني فيما يكون فيه ذلك كالأكل والشرب.

(٣) في هذا القسم والذي بعده، جعل الكلام في الشخص الواحد جزئياً وكلياً. فتنبه.

فصل

إذا كان الفعل مندوباً بالجزء كان واجباً بالكلّ[١]؛ كالأذان في المساجد الجوامع أو غيرها، وصلاة الجماعة، وصلاة العيدين، وصدقة التطوّع، والنكاح، والوتر، والفجر، والعمرة، وسائر النوافل الرواتب. فإنها مندوب إليها بالجزء. ولو فرض تركها جملة لجرِّح التارك لها. ألا ترى أنّ في الأذان إظهاراً لشعائر الإسلام؟ ولذلك يستحق أهل المصر القتالَ إذا تركوه. وكذلك صلاة الجماعة من داوم على تركها يجرّح، فلا تقبل شهادته؛ لأن في تركها مضادّة لإظهار شعائر الدين. وقد توعّد الرسول عليه السلام من داوم على ترك الجماعة فهمَّ أن يحرق عليهم بيوتَهم؛ كما كان عليه السلام لا يغِير على قوم حتى يُصبح. فإن سمع أذاناً أمسك؛ وإلا أغار. والنكاح لا يخفى ما فيه مما هو مقصود للشارع، ومن تكثير النسل، وإبقاء النوع الإنسانيّ، وما أشبه ذلك. فالترك لها جملة مؤثّر في أوضاع الدين إذا كان دائماً. أمّا إذا كان في بعض الأوقات، فلا تأثير له، فلا محظور في الترك.

فصل

إذا كان الفعل مكروهاً بالجزء كان ممنوعاً بالكلّ؛ كاللعب بالشِّطْرنج والنّرد بغير مقامرة. وسماع الغناء المكروه. فإن مثل هذه الأشياء إذا وقعت على غير مداومة، لم تقدح في العدالة. فإن داوم عليها قدَحتْ في عدالته. وذلك[٢] دليل على المنع بناء على أصل الغزالي[٣]. قال محمد بن عبد الحكم في اللعب بالنرد والشطرنج: إن كان يُكثر منه حتى يَشغَله عن الجماعة لم تُقبل شهادته، وكذلك اللعب الذي يخرج به عن هيئة أهل المروءة، والحلول بمواطن التهم لغير عذر، وما أشبه ذلك.

فصل

أما الواجب إن قلنا إنه مرادف للفرض، فإنه لا بد أن يكون واجباً بالكل والجزء فإن العلماء إنما أطلقوا الواجب من حيث النظر الجزئي. وإذا كان واجباً بالجزء فهو كذلك بالكل من باب أولى. ولكن هل يختلف حكمه بحسب الكليّة والجزئية أم لا؟

---

(١) أما كفائياً كالأذان وإقامة الجماعة وإما عينياً كباقي الأمثلة إلا ما يأتي بعد من النكاح فوجوبه الكفائي بقدر ما يتحقق منه مقصود الشارع.

(٢) وذلك أي قدح المداومة على المكروهات في العدالة، وإخراج صاحبها عن أهل الشهادة دليل على أنه اقترف ذنباً.

(٣) وهو أن المداومة على المباح قد تصيره صغيرة بل هذا أولى من المداومة على بعض المباحات.

أما بحسب الجواز[١] فذلك ظاهر؛ فإنه إذا كانت هذه الظهر المعيّنة فرضاً على المكلف يأثم بتركها. ويُعدّ مرتكبَ كبيرة. فينفّذ عليه الوعيد بسببها إلا أن يعفوَ الله، فالتارك لكل ظهر أو لكل صلاة أحرى بذلك. وكذلك القاتل عمداً إذا فعل ذلك مرة، مع من كثر ذلك منه وداوم عليه، وما أشبه ذلك. فإنّ المفسدة بالمداومة أعظم منها في غيرها.

وأمّا بحسب الوقوع فقد جاء ما يقتضي ذلك؛ كقوله عليه السلام في تارك الجمعة: «مَن تَركَ الجمعةَ ثلاثَ مراتٍ طبعَ الله على قلبه»[٢] فقيّد بالثلاث كما ترى. وقال في الحديث الآخر: «من تركها[٣] استخفافاً بحقّها أو تهاوناً»[٤] مع أنه لو تركها[٥] مختاراً غير متهاونٍ ولا مستخِفٍّ، لكان تاركاً للفرض؛ فإنما قال ذلك لأن مرات أولى في التحريم؛ وكذلك[٦] لو تركها قصداً للاستخفاف والتهاون. وانبنى على ذلك في الفقه أن من تركها ثلاث مرات من غير عذر، لم تجز شهادته. قاله سحنون. وقال ابن حبيب عن مطرّف وابن الماجِشون: إذ تركها مراراً لغير عذر لم تجز شهادته. قاله سحنون[٧]. وكذلك يقول الفقهاء فيمن ارتكب إثماً ولم يكثر منه ذلك: إنه لا يقدح في شهادته إذا لم يكن كبيرة. فإنّ تمادَى وأكثرَ منه كان قادحاً في شهادته، وصار في عداد من فَعل كبيرة؛ بناءً على أنّ الإصرارَ على الصغيرة يصيِّرها كبيرة.

وأما إن قلنا: إنّ الواجب ليس بمرادف للفرض، فقد يطرد فيه ما تقدّم، فيقال: إنّ

---

(١) أي جواز ذلك وإمكان وقوعه شرعاً. ويأتي مقابله وهو الوقوع بالفعل في قوله وأما بحسب الوقوع.

(٢و٤) رواية أصحاب السنن كما في التيسير. «من ترك ثلاث جمع تهاوناً بها طبع الله على قلبه» ورواه في الترغيب بلفظ التيسير عن أصحاب السنن وابن ماجة وابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم. وفي رواية عن أحمد بإسناد حسن، والحاكم وقال صحيح الإسناد: (من ترك الجمعة ثلاث مرات من غير ضرورة طبع الله على قلبه). وهناك روايات أخرى تختلف في كثير من الألفاظ وليس منها ما هنا.

(٣) ذكر الحديث بهذه الرواية ـ على ما فيها ـ ليفيد أن الشارع رتب على تكرار الترتيب ما رتبه على الترك تهاوناً واستخفافاً. ولا يخفى عظم جرم الاستخفاف فدل على أن جريمة التكرار أكبر من جريمة المرة الواحدة. ولا يخفى عليك حكمة ذلك فإن تكرار الترك لغير عذر وإن لم تشعر النفس فيه بالاستخفاف ولم يخطر بالبال، إلا أنه في الواقع لا بد أن يكون مركوزاً في نفس الشخص الذي يتكرر منه الترك لأنه هو السبب الحقيقي للتكرار كما يشير اليه كلامه بعد. يراجع الحديثان فإنهما بهذه الألفاظ لم نقف عليهما ففي التيسير من ترك ثلاث جمع تهاوناً بها طبع الله على قلبه.

(٥) أي مرة واحدة لكان تاركاً للفرض أي ولم يرتب عليه الطبع على القلب.

(٦) لعل صوابه (كما) ويكون بياناً لحكمة ذكر الحديث الثاني.

(٧) أنظر ما معنى إعادته هنا؟ فلعل هنا تحريفاً.

الواجب إذا كان واجباً بالجزء كان فرضاً بالكل[١]. لا مانع يمنع من ذلك. فانظر فيه وفي أمثلته منزّلاً على مذهب الحنفية. وعلى هذه الطريقة يستتبّ التعميم فيقال في الفرض[٢]: إنه يختلف بحسب الكلّ والجزء، كما تقدم بيانه أوّل الفصل. وهكذا القول في الممنوعات أنها تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء؛ وإن عدّت في الحكم في مرتبة واحدة وقتاً ما، أو في حالة ما، فلا تكون كذلك في أحوال أخر، بل يختلف الحكم فيها؛ كالكذب من غير عذر. وسائر الصغائر، مع المداومة عليها؛ فإن المداومة لها تأثير في كِبَرها. وقد ينضاف الذنب إلى الذنب فيعظُم بسبب الإضافة: فليست سرقة نصف النصاب كسرقة ربعه، ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه. ولذلك عدّوا سرقةَ لقمة، والتطفيفَ بحبة، من باب الصغائر ـ مع أنّ السرقة معدودة من الكبائر ـ وقد قال الغزالي: قلما يُتصوّر الهجوم على الكبيرة بغتة، من غير سوابقَ ولواحقَ من جهة الصغائر ـ قال ـ ولو تُصوّرتْ كبيرة وحدها بغتة، ولم يتّفق عوده إليها، ربما كان العفو إليها أرجى من صغيرة واظب عليها عمره.

فصل

هذا وجهٌ من النظر مبنيّ على أن الأفعال كلّها تختلف أحكامها بالكلّية والجزئية من غير اتّفاق[٣].

ولمدّعٍ أنْ يدّعي اتّفاق أحكامها وإن اختلفت بالكلّية والجزئية. أمّا في المباح فمثل قتل كلّ مؤذ، والعمل بالقراض، والمساقاة، وشراء العرّيّة، والاستراحة بعد التعب، حيث لا يكون ذلك متوجّه الطلب، والتداوي إن قيل إنّه مباح؛ فإنّ هذه الأشياء إذافعلت دائماً أو تركت دائماً، لا يلزم من فعلها ولا من تركها إثم، ولا كراهة، ولا ندب، ولا وجوب. وكذلك لو ترك الناس كلّهم ذلك اختياراً، فهو كما لو فعلوه كلّهم. وأمّا في المندوب،

---

(١) أي فينزل الواجب منزلة المندوب فيما سبق، ويكون جزئيه واجباً وكليه فرضاً. بل يكون هذا أولى من المندوب. وعليه لا يخرج الواجب عن الطريقة التي شرحت في المندوب والمكروه والمباح، واختلافها جزئياً عنهما كلياً، وأخذ الكليّ حكم آخر من الأحكام الخمسة غير ما كان في الجزئي.

(٢) أي أيضاً كما قيل في الواجب والاقسام قبله، لكن بالطريقة التي ذكرها في هذا الفصل وإن جريمة التكرار أكبر من الترك وهكذا مما سبق له. لا أنه يأخذ لقباً آخر من ألقاب الأحكام الخمسة لم يكن له قبلاً في الجزئية. ومثله يقال في الحرام.

(٣) أي في الحكم بين الجزئي والكلي، ويجعل ذلك قاعدة كلية مطردة لا تتخلف وقوله ولمدع الخ أي له أن ينازع في اطراد القاعدة، ويقول بل قد يستوي حكم الكلية والجزئية. وذلك في مثل الأمثلة التي ذكرها ووجدها في كل نوع من أنواع الأحكام الخمسة.

فكالتداوي إن قيل بالندب فيه؛ لقوله عليه السلام: «تَـداوَوْا»[١]، وكالإحسان في قتل الدوابّ المؤذية؛ لقوله: «إذا قَتلتم فأحسِنوا القِتْلة»[٢]. فإنّ هذه الأمور لو تركها الإنسان دائماً لم يكن مكروهاً[٣] ولا ممنوعاً. وكذلك لو فعلها دائماً. وأمّا في المكروه، فمثل قتل النمل إذا لم تـؤذِ، والاستجمار بالحُمَمة والعظم وغيرهما مما يُنقي، إلّا أنّ فيه تلويثاً أو حقًّا للجن. فليس النهي عن ذلك نهي تحريم، ولا ثبت أنّ فاعل ذلك دائماً يُحَرَّج به ولا يؤثّم. وكذلك البول في الجُحر، واختناث الأسقية في الشرب. وأمثال ذلك كثيرة. وأمّا في الواجب والمحرّم فظاهرٌ أيضاً التساوي؛ فإنّ الحدود وضعت على التساوي: فالشارب للخمر مائة مرة كشاربها مرة واحدة، وقاذف الواحد[٤] كقاذف الجماعة؛ وقاتل نفس واحدة كقاتل مائة نفس في إقامة الحدود عليهم؛ وكذلك تارك صلاة واحدة مع المديم الترك؛ وما أشبه ذلك.

وأيضاً فقد نص الغزاليّ على أنّ الغيبة، أو سماعها، والتجسس، وسوء الظنّ، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأكل الشبهات، وسبّ الولد والغلام، وضربهما بحكم الغضب زائداً على حدّ المصلحة، وإكرام السلاطين الظّلمة، والتكاسل عن تعليم الأهل والولد ما يحتاجون إليه من أمر الدين، جارٍ دوامُها مجرى الفلَتات في غيرها؛ لأنّها غالبة في الناس على الخصوص، كما كانت الفلتات في غيرها غالبة. فلا يقدح في العدالة دوامها كما لا تقدح فيها الفلتات. فإذا ثبت هذا استقامت الدعوى في أنّ الأحكام قد تستوي، وإن اختلفت الأفعال بحسب الكلية والجزئية.

ولصاحب النظر الأوّل أن يجيب بأنّ ما استشهد به على الاستواء محتمل:

أما الأوّل فإنّ الكلي والجـزئيّ يختلف بحسب الأشخاص والأحـوال والمكلّفين. ودليل ذلك أنّا إذا نظرنا إلى جواز الترك في قتل كلّ مؤذ بالنسبـة إلى آحاد النـاس خفّ

---

(١) بعض حديث أخرجه أبو داود عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: «إن الله تعالى أنزل الدواء والداء، وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام».

(٢) بعض حديث أخرجه الخمسة إلا البخاري. ولفظه كما في التيسير: «إن الله تعالى كتب الإحسان على كل شيء. فإذا قتلتم فاحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته».

(٣) الجاري على ما تقدم أن يقول لم يكن ممنوعاً، وأيضاً فالذي يراد نفيه هنا أن تكون واجبة بالكل أي فيكون تركها دائماً ممنوعاً على وزان ما تقدم. أما كونه ليس مكروهاً فمن جهة أن ضد المندوب المكروه.

(٤) تراجع هذه الأحكام في الفروع.

الخطب؛ فلو فرضنا تمالؤ الناس كلّهم على الترك، داخلَهم الحرجُ من وجوه عدة. والشرع طالب لدفع الحرج قطعاً. فصار الترك منهيًّا عنه نهي كراهة إن لم يكن أشدّ. فيكون الفعل إذاً مندوباً بالكل إن لم نقل واجباً. وهكذا العمل بالقراض وما ذكر معه. فلا استواء إذاً بين الكلّي والجزئيّ فيه. وبحسبك في المسألة أنّ الناس لو تمالئُوا على الترك لكان ذريعة إلى هدم مَعلَمٍ شرعيّ. وناهيك به. نعم قد يسبق ذلك النظر[1] إذا تقارب ما بين الكليّ والجزئيّ؛ وأمّا إذا تباعد ما بينهما فالواقع ما تقدّم. ومثل هذا النظر جار في المندوب والمكروه.

وأمّا ما ذكره في الواجب والمحرّم فغير وارد؛ فإنّ اختلاف الأحكام في الحدود ظاهر وإن اتفقت في بعض. وما ذكره الغزاليّ فلا يسلم، بناء على هذه القاعدة[2]. وإن سُلّم ففي العدالة وحدها لمعارض راجح. وهو أنّه لو قدح دوام ذلك فيها لندرت العدالة، فتعذرت الشهادة.

فصل

إذا تقرّر تصوير الكليّة والجزئيّة في الأحكام الخمسة، فقد يُطلب الدليل على صحّتها. والأمر فيها واضح مع تأمُّل ما تقدّم في أثناء التقرير. بل هي في اعتبار الشريعة بالغةٌ مبلغ القطع، لمن استقرأ الشريعة في مواردها ومصادرها؛ ولكن إن طَلب مزيداً في طمأنينة القلب، وانشراح الصدر، فيَدلّ على ذلك جُمل:

منها: ما تقدّمت الإشارة إليه في التجريح بما داوم عليه الإنسان، ممّا لا يُجرّح به لو لم يداوم عليه. وهو أصلٌ متّفق عليه بين العلماء في الجملة. ولولا أنّ للمداومة تأثيراً، لم يصحّ لهم التفرقة بين المداوَم عليه وما لم يُداوَم عليه من الأفعال؛ لكنهم اعتبروا ذلك. فدلّ على التفرقة، وأنّ المداوَم عليه أشدّ وأحرى منه إذا لم يُداوَم عليه. وهو معنى ما تقدّم تقريره في الكليّة والجزئيّة وهذا المسلك لمن اعتبره كاف.

ومنها: أنّ الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتّفاق؛ وتقرّر في هذه

---

(١) أي نظر الاتفاق في الحكم بين الكلي والجزئي في هذه المسائل إذا كان الكلي قليل الشمول ضعيف العموم. فربما يقال أن الشخص الواحد لو ترك قتل المؤذي أو العمل بالقراض أو المساقاة طول حياته لما خرج عن حكم المباح. وكذا يقال في الباقي. أما إذا اتسع العموم فإن الحكم لا يتفق ولا يخفى عليك أنه تسليم في شيء مما يوهن القاعدة العامة الكلية التي قررها أول الفصل.

(٢) وهي اختلاف مراتب الممنوعات بالكلية والجزئية كما سبق.

المسائل أنّ المصالح المعتبرة هي الكليّات، دون الجزئيّات؛ إذ مجاري العادات كذلك جرت الأحكام فيها. ولولا أنّ الجزئيات أضعفُ شأناً في الاعتبار لَما صحّ ذلك. بل لولا ذلك لم تجر الكليّات على حكم الاطراد؛ كالحكم بالشهادة، وقبول خبر الواحد، مع وقوع الغلط والنسيان في الآحاد؛ لكن الغالب الصدق. فأُجريت الأحكام الكليّة على ما هو الغالب، حفظاً على الكليّات. ولو اعتبرت الجزئيّات لم يكن بينهما فرق، ولامتنع الحكم إلاّ بما هو معلوم، ولاطُّرح الظنّ بإطلاق. وليس كذلك. بل حُكِم بمقتضى ظنّ الصدق وإن برزَ بعدُ في بعض الوقائع الغلط في ذلك الظنّ. وما ذاك إلاّ اطّراحٌ لحكم الجزئيّة[1] في حكم الكلية. وهو دليل على صحّة اختلاف الفعل الواحد بحسب الكليّة والجزئيّة؛ وأنّ شأن الجزئيّة أخفّ.

ومنها: ما جاء في الحذر من زَلَّة العالم في علمه أو عملَه ـ إذا لم تتعدّ لغيره ـ في حكم زلّة غير العالم، فلم يزد فيها على غيره. فإن تعدّت إلى غيره اختلف حكمها. وما ذلك إلاّ لكونها جزئيّة إذا اختصّت به ولم تتعدّ إلى غيره. فإنْ تعدت صارت كليّة بسبب الاقتداء والاتّباع على ذلك الفعل، أو على مقتضى القول. فصارت عند الاتّباع عظيمة جداً، ولم تكن كذلك على فرض اختصاصها به. ويجري مجراه كلّ من عمل عملاً فاقتُدي به فيه: إن صالحاً فصالح، وإن طالحاً فطالح. وفيه جاء: «مَن سنّ سُنّةً حسنةً أو سيئة»[2]: و«أنّ نفساً لا تُقتل ظلماً إلاّ كان على ابن آدم الأولِ كِفلٌ منها؛ لأنه أوّل من سنّ القتل»[3]. وقد عُدّت سيئة العالم كبيرة لهذا السبب، وإن كانت في نفسها صغيرة. والأدلّة على هذا الأصل تبلغ القطع على كثرتها. وهي توضّح ما دلّلنا عليه من كون الأفعال تعتبر بحسب الجزئيّة والكليّة. وهو المطلوب.

---

(١) وإن كان هذا في أحكام وضعية لا الأحكام الخمسة التكليفية التي الكلام فيها. لأن الشهادة وقبولها من الأحكام الوضعية اهـ. إلا أن يقال أن مجاري العادات تدخلها الأحكام التكليفية أيضاً. وأنت ترى أن هذه الأدلة الثلاثة إنما تدل على مجرد أصل الاختلاف بين الفعل الواحد كلاً وجزءاً، (ولكن هل ذلك مطرود وفي كل الأحكام الخمسة كما هي) أصل الدعوى أو في بعضها فقط اهـ؟

(٢) إشارة إلى الحديث المشهور الذي أخرجه مسلم والنسائي ولفظه كما في التيسير: «من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء. ومن سن سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء».

(٣) الحديث رواه في التيسير عن الخمسة إلا أبا داود بلفظ: «وليس من نفس تقتل ظلماً الخ»: ولفظ الترمذي: «ما من نفس تقتل...» وهكذا أورده المؤلف في المسألة الثامنة في مبحث السبب ولفظ البخاري: «لا تقتل نفس..» وهي الرواية التي ذكر المؤلف مضمونها هنا بزيادة أن وتقديم نفس.

المسألة الثالثة:

المباح يطلق بإطلاقين: أحدهما من حيث هو مخير فيه بين الفعل والترك. والآخر من حيث يقال: لا حرج فيه. وعلى الجملة فهو على أربعة أقسام:

أحدها: أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوبِ الفعل.

والثاني: أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوبِ التركِ.

والثالث: [١] أن يكون خادماً لمخيَّرٍ فيه.

والرابع: أن لا يكون فيه شيء من ذلك.

فأمّا الأوّل فهو المباح بالجزء، المطلوبُ الفعلِ بـالكلّ. وأمّـا الثاني فهـو المباح بالجزء، المطلوب الترك بالكلّ، بمعنى أنّ المداومة عليه منهيٌّ عنها. وأمّا الثالث والرابع فراجعان إلى هذا القسم الثاني.

ومعنى هذه الجملة أنّ المباح ـ كما مرّ ـ يُعتبر بما يكون خادماً له إن كان خادماً. والخدمة هنا[٢] قد تكون في طرف الترك؛ كترك الدوام[٣] على التنزّه في البساتين، وسماع تغريد الحمام، والغِناء المباح. فإن ذلك هو المطلوبِ[٤]. وقد تكون في طرف الفعل؛ كالاستمتاع بالحلال من الطّيبات. فإن الدوام فيه بحسب الإمكان من غير سرَف، مطلوبٌ،

---

(١) ستعرف أنه على ما قرره لا يكون هذا التقسيم ظاهراً فلا يتأتى وجود الثالث والرابع.

(٢) أي في موضوع المباح قد تكون في طرف الترك، وقد تكون في طرف الفعل، أي في كل من القسمين الأول والثاني، وإن اقتصر في التمثيل على جانب الترك في القسم الثاني، وجانب الفعل في القسم الأول، وتوضيح ذلك على هذا الفهم أن يقال: ترك سماع الغناء جزئياً خادم لترك الدوام المطلوب ونفس السماع خادم للمطلوب الترك وهو الكلي من اللهو والتمتع بالطيبات خادم لكلي إقامة الضروري. وترك الجزئي خادم للترك الكلي المنهي عنه. وقد أشار إلى مطلوب الترك كلياً فيما يخدمه من جانب الفعل فقال بخلاف المطلوب الترك يعني الجزئي الذي يخدم كلياً مطلوب الترك فإنه يكون خادماً لما يضادها وهو الفراغ في الاشتغال بها.

ويحتمل أن يكون قوله هنا أي في خصوص مطلوب الفعل كلياً فإنه يكون بالترك كمثال الغناء وبالفعل كمثال الاستمتاع بالطيبات. وربما رشح هذا الاحتمال قوله بعد المثال الأول: فإن ذلك هو المطلوب.

(٣) لو قال كترك التنزه في البساتين وسماع تغريد الحمام فإنه مباح خادم لترك الدوام على التنزه وهو المطلوب، لكان جارياً مع بيانه بعد في طرف الفعل ولظهـر غرضه من أن مطلوب الفعل كما يخدمه الفعل يخدمه الترك إذا أجرينا كلامه على الاحتمال الثاني الذي أشرنا اليه.

(٤) لأنه يخدم كلياً مطلوباً هو إقامة الحياة.

من حيث هو خادم لمطلوب وهو أصل الضروريّات[١] بخلاف المطلوب الترك، فإنّه[٢] خادم لما يضادّها[٣] وهو الفراغ من الاشتغال بها. والخادم للمخيّر فيه على حكمه[٤]. وأما الرابع فلمّا كان غير خادم لشيء يعتدّ به، كان عبثاً أو كالعبث عند العقلاء، فصار مطلوب الترك أيضاً؛ لأنه صار خادماً لقطع الزمان في غير مصلحة دين ولا دنيا؛ فهو إذاً خادم لمطلوب الترك، فصار مطلوب الترك بالكلّ، والقسم الثالث مثله أيضاً؛ لأنّه خادم له، فصار مطلوب الترك أيضاً.

وتلخّص أنّ كل مباح ليس بمباح بإطلاق؛ وإنما هو مباح بالجزء خاصة؛ وأما بالكلّ فهو إمّا مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك. فإن قيل: أفلا يكون هذا التقرير نقضاً لما تقدم من أنّ المباح هو المتساوي الطرفين؟ فالجواب أنْ لا؛ لأنّ ذلك الذي تقدّم، هو من حيث النظر إليه في نفسه، من غير اعتبار أمر خارج. وهذا النظر من حيث اعتباره بالأمور الخارجة عنه. فإذا نظرتَ إليه في نفسه، فهو الذي سُمِّي هنا المباح بالجزء. وإذا نظرت إليه بحسب الأمور الخارجة، فهو المسمّى بالمطلوب بالكل[٥]. فأنت ترى أنّ هذا الثوب الحسن مثلاً

---

(١) هو إقامة الحياة.

(٢) أي فعل جزئيه خادم أي فالمطلوب الترك كلياً يخدمه فعل المباح. وعلى ما قررنا أولاً قد يخدمه أيضاً أي يحققه ويعين على حصوله ترك المباح وذلك كترك الاستمتاع بالمباح كلياً فإنه مطلوب الترك ويخدمه مباح أهله وترك الاستمتاع بها جزئياً وإن كان قد اقتصر على بيان خدمته جانب الفعل كما أشرنا إليه.

(٣) فإن الاشتغال باللهو الجزئي يتكون منه ومن جزئيات اللهو أمثاله فراغ من الاشتغال بالضروريات فاللهو الجزئي خادم للهو الكلي الذي يضاد الضروريات.

(٤) أي مخير فيه هذا إذا كان المخدوم المحذوف جزئياً كالمشي المباح لسماع الغناء مثلاً. فلا ينافي أنه يأخذ وهو كلي حكماً من الأحكام الباقية غير المباح كما سبق وبهذا يمكن تصوير مباح خادم لمخير، لكن قوله بعده: (والقسم الثالث مثله لأنه خادم له) يقتضي أنه خادم لمخير كلي. ويكون قوله في أول المسألة: (والثالث أن يكون خادماً لمخير فيه) أي كلي، وقوله: (والرابع ألا يكون خادماً لشيء من ذلك) أي أنه مباح لا يخدم كلياً مطلقاً، أولا يخدم كلياً مطلوب الفعل أو مطلوب الترك. ولا يخفى عليك أن هذا التقسيم بهذا المعنى لا يستقيم مع ما سبق من القاعدة التي أسهب في أدلتها وهي أن المباح بالجزء لا بد أن يأخذ حكماً آخر إذا نظر إليه كلياً. فكيف يتصور أن يخدم المباح كلياً مخيراً فيه أو كلياً لا حكم له من الأحكام؟ على أنه سيصرّح بأن القسمين الثالث والرابع من باب المطلوب الترك بالكل هو حكمه. فيقال فيما يخدم المطلوب مطلوب بالكل، وما يخدم المنهي عنه يقال مطلوب بالترك بالكل وكان يمكنه إدماجها في أثناء سابقتها. فتأمل.

(٥) يعني مثلاً. وإلا فالنظر إليه بالأمور الخارجية يجعله إما من هذا وإما من المسمى بالمطلوب الترك بالكل كما تقدم في اللهو. وبالجملة فهذه المسألة لم تقرر قاعدة وأصلاً زائدة على ما تقدم في المسألة قبلها، بل هي زيادة إيضاح لمسلك فهم مغايرة حكم الكلي للجزئي. وذلك باعتبار ضابط هو الخدمة: فما =

مباح اللُّبس، قد استوى في نظر الشرع فعله وتركه، فلا قصد له في أحد الأمرين. وهذا معقولٌ واقعَ بهذا الاعتبار المقتصر به على ذات المباح من حيث هو كذلك. وهو ـ من جهة ما هو وقاية للحرّ والبرد، وموارٍ للسوأة، وجمال في النظر ـ مطلوب الفعل. وهذا النظر غير مختصّ بهذا الثوب المعين، ولا بهذا الوقت المعيّن؛ فهو نظر بالكلّ لا بالجزء.

المسألة الرابعة:

إذا قيل في المباح: إنّه لا حرج فيه ـ وذلك في أحد الإطلاقين المذكورين ـ فليس بداخل تحت التخيير بين الفعل والترك؛ لوجوه:

أحدها: أنّا إنّما فرقنا بينهما بعد فهمنا من الشريعة القصد إلى التفرقة:

فالقسم المطلوب الفعل بالكلّ هو الذي جاء فيه التخيير بين الفعل والترك؛ كقوله تعالى: ﴿نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتوا حَرْثَكُمْ أَنّى شِئْتُم﴾ [البقرة: ٢٢٣] وقوله: ﴿وكُلَا منها رَغَداً حَيْثُ شِئْتُما﴾ [البقرة: ٣٥] ﴿وإِذْ قُلنا ادْخُلُوا هـذه القَرْيَـةَ فَكُلوا منها حيثُ شِئْتُم رَغَداً﴾ [البقرة: ٥٨]، والآية الأخرى في معناها. فهذا تخييرُ حقيقة. وأيضاً فالأمر في المُطْلقات إذا كان الأمر لـلإباحـة يقتضي التخيير حقيقـة؛ كقولـه تعالى: ﴿وإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا في الأَرْضِ وابْتَغُـوا مِن فَضْلِ اللهِ﴾ [الجمعة: ١٠] ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ ما رَزَقْنَاكُمْ﴾[الأعراف: ١٦٠] وما أشبه ذلك. فإنّ إطلاقه مع أنه يكون على وجوه ـ واضحٌ في التخيير في تلك الوجوه إلّا ما قام الدليل على خروجه عن ذلك.

وأمّا القسم المطلوب الترك بالكلّ، فلا نعلم في الشريعة ما يدلّ على حقيقة التخيير فيه نصًّا؛ بل هو مسكوت عنه، أو مشار إلى بعضه بعبارة تخرجه عن حكم التخيير الصريح؛ كتسمية الدنيا لعباً ولهواً، في معرض الذمّ لمن ركن إليها؛ فإنّها مُشعِرة بأنّ اللهو غير مخيّر فيه، وجاء: ﴿وإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْها﴾ [الجمعة: ١١] وهو الطبل أو ما في معناه، وقال تعالى: ﴿ومِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْو الحَدِيثِ﴾ [لقمان: ٦]، وما تقدم من قول بعض الصحابة: حدَّثنا يا رسول الله حين ملّوا ملّة فأنـزل الله عزّ وجـلّ: ﴿الله نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣]، وفي الحديث: «كلُّ لهوٍ باطل»[1]، وما أشبه ذلك من

= يخدمه الجزئي يأخذ هو حكمه. فيقال فيما يخدم المطلوب مطلوب بالكل، وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب الترك بالكل، وكان يمكنه إدماجها في أثناء سابقتها ـ فتأمل.

(١) تقدم في آخر المسألة الأولى.

العبارات التي لا تجتمع مع التخيير في الغالب، فإذا ورد في الشرع بعض هذه الأمور مقدّرة[١]، أو كان فيها بعض الفسحة في بعض الأوقات[٢] أو بعض الأحوال، فمعنى نفي الحرج على معنى الحديث الآخر: «وما سكَت عنه فهو عفو» أي مما عفي عنه وهذا إنما يعبّر به في العادة، إشعاراً بأنّ فيه ما يُعفى عنه أو ما هو مظنّة عنه. أو هو مظنّة لذلك فيما تجري به العادات.

وحاصل الفرق أنّ الواحد[٣] صريح في رفع الإثم والجُناح، وإن كان قد[٤] يلزمه الإذن في الفعل والترك إن قيل به؛ إلاّ أنّ قصد اللفظ فيه نفي الإثم خاصّة. وأما الإذن فمن باب ما لا يتم[٥] الواجب إلاّ به، أو من باب (الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده أم لا) (والنهي عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده أم لا) والآخر صريح في نفس التخيير، وإن كان قد يلزمه نفيْ الحرجَ عن الفعل؛ فقصد اللفظ فيه التخيير، خاصّة. وأما رفع الحرج فمن تلك الأبواب. والدليل عليه أنّ رفع الجناح[٦] قد يكون مع الواجب كقوله تعالى: ﴿فلا جُنَاح عليه أنْ يَطَّوّفَ بهما﴾ [النحل: ١٠٦]؛ وقد يكون مع مخالفة المندوب كقوله: ﴿إلاّ مَنْ أُكْرِهَ وقلبُه مُطمَئِنٌّ بالإيمان﴾[٧] [النحل: ١٠٦] فلو كان رفع الجناح يستلزم التخيير في الفعل والترك، لم يصحّ مع الواجب، ولا مع مخالفة المندوب. وليس كذلك التخيير المصرّح به؛ فإنّه لا يصحّ مع كون الفعل واجباً دون الترك، ولا مندوباً وبالعكس.

والثاني: أنّ لفظ التخيير مفهومٌ منه قصدُ الشارع إلى تقرير الإذن في طرفي الفعل والترك، وأنّهما على سواء في قصد. ورفع الحرج مسكوت عنه. وأما لفظ رفع الجناح، فمفهومه قصد الشارع إلى رفع الحرج في الفعل إن وقع من المكلّف. وبقي الإذن في ذلك

---

(١) أي بحال مخصوصة كما ورد: «أعلنوا هذا النكاح واضربوا عليه بالدفوف» وكما ورد في سؤاله ﷺ لعائشة لما حضرت زواج الجارية الأنصارية «أما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو».

(٢) كما ورد في لعب الحبشة في المسجد يوم العيد.

(٣) أي من هذين الإطلاقين للمباح وهو ما لا حرج فيه.

(٤) أي وقد لا يلزمه الإذن فيهما كما سيأتي له أنه يكون مع مخالفة المندوب ومع الواجب الفعل.

(٥) أي شبيه بهذه الأبواب وقريب من طريقها لا أنه منها حقيقة كما هو ظاهر.

(٦) أي على هذا الفرق بين الإطلاقين وهذا أظهر الأدلة الثلاثة وإن كان لا يطلق عليه لفظ المباح حتى يدرج في هذا القسم فالاستدلال من حيث أن كلمة رفع الجناح عامة ولا تقتضي التخيير.

(٧) ليس في الآية لفظ رفع الجناح، ولكن فيها ما يفهمه. ولذلك أدرجها فيما فيه رفع الجناح مع أنه خلاف المندوب. وسيذكر في الدليل الثاني لفظ التخيير ولفظ رفع الحرج فلا يتوهمن أن كلامه قاصر هناك على ما فيه اللفظان، بل غرضه اللفظ الدال على التخيير، وكذا اللفظ الدال على رفع الحرج، ولو لم يكن بعبارة التخيير ولا بعبارة الحرج.

الفعل مسكوتاً عنه. فيمكن أن يكون مقصوداً له، لكن بالقصد الثاني؛ كما في الرُّخَص؛ فإنّها راجعة إلى رفع الحرج، كما سيأتي بيانه إن شاء الله. فالمصرح به في أحدهما مسكوت عنه في الآخر، وبالعكس. فلذلك إذا قال الشارع في أمر واقع: «لا حرج فيه». فلا يؤخذ منه حكم الإباحة؛ إذ قد يكون كذلك، وقد يكون مكروهاً[1]، فإن المكروه بعد الوقوع لا حرج فيه. فليتفقّد هذا في الأدلّة.

والوجه الثالث: مما يدلّ على أنّ ما لا حرج فيه غير مخيّر فيه على الإطلاق؛ أنّ المخير فيه لمّا كان هو الخادمَ للمطلوب الفعلِ، صار خارجاً عن محض اتّباعِ الهوى؛ بل اتّباع الهوى فيه مقيّد وتابع بالقصد الثاني، فصار الداخل فيه داخلاً تحت الطَلب بالكلّ، فلم يقع التخيير فيه إلّا من حيث الجزء. ولمّا كان مطلوباً بالكلّ، وقع تحت الخارج عن اتّباع الهوى من هذا الوجه. وقد عرفنا اعتناء الشارع بالكليّات، والقصد إليها في التكاليف. فالجزئي الذي لا يخرمه ليس بقادح في مقتضاه، ولا هو مضادٌّ له، بل هو مؤكّد له. فاتّباع الهوى في المخيّر، فيه تأكيد لاتّباع مقصود الشارع من جهة الكليّ. فلا ضرر في اتباع الهوى هنا؛ لأنه اتّباع لقصد الشارع ابتداء، وإنما اتّباع الهوى فيه خادم له.

وأمّا قسم ما لا حرج فيه، فيكاد يكون شبيهاً باتّباع الهوى المذموم. ألا ترى أنّه كالمضادّ لقصد الشارع في طلب النهي الكلّي على الجملة؟ لكنه لقلّته، وعدم دوامه، ومشاركته للخادم المطلوب الفعل بالعرض، حسبما هو مذكور في موضعه، لم يحفِل به. فدخل تحت المرفوع الحرج؛ إذ الجزئيّ منه لا يخرم أصلاً مطلوباً؛ وإن كان فتحاً لبابه في الجملة، فهو غير مؤثّر من حيث هو جزئيّ حتى يجتمع مع غيره من جنسه. والاجتماع مقوٍّ. ومن هنالك يلتئم الكليّ المنهيّ عنه، وهو المضادّ للمطلوب فعله. وإذا ثبت أنه كاتّباع الهوى من غير دخول[2] تحت كليٍّ أمرٍ، اقتضت الضوابط الشرعية أن لا يكون مخيّراً فيه، فتصريح[3] بما تقدّم في قاعدة اتّباع الهوى وأنّه مضادٌّ للشريعة.

المسألة الخامسة:

إنّ المباح إنما يوصف بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظّ المكلف فقط. فإن خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر. والدليل على ذلك أنّ المباح ـ كما تقدم ـ هو ما خيّر فيه بين

---

(١) الجاري على ما سبق أن يقول وقد يكون واجباً أيضاً.

(٢) بخلاف المخير فإنه داخل تحت على أمر فإن كلية مأمور به.

(٣) ينظر في تصحيح التركيب.

الفعل والترك، بحيث لا يُقصد فيه من جهة الشرع إقدام ولا إحجام. فهو إذاً من هذا الوجه لا يترتّب عليه أمر ضروري في الفعل أو في الترك، ولا حاجيٌّ، ولا تكميليٌّ، من حيث هو جزئيّ. فهو راجع إلى نيل حظ عاجلٍ خاصة. وكذلك المباح الذي يقال: «لا حرج فيه»، أولى أن يكون راجعاً إلى الحظ. وأيضاً[١] فالأمر والنهي راجعان إلى حفظ ما هو ضروري أو حاجي، أو تكميلي. وكل واحد منها قد فُهم من الشارع قصدُه إليه. فما خرج عن ذلك فهو مجرّد نيل حظّ، وقضاء وطر.

فإن قيل: فما الدليل على انحصار الأمر في المباح في حظّ المكلّف لا في غير ذلك؟ وأن الأمر والنهي راجعان إلى حقّ الله لا إلى حظّ المكلّف ولعل بعض المباحات يصحّ فيه أن لا يؤخذ من جهة الحظّ؛ كما صحّ في بعض المأمورات والمنهيّات أن تؤخذ من جهة الحظ.

فالجواب أنّ القاعدة المقرّرة أنّ الشرائع إنّما جيء بها لمصالح العباد. فالأمر، والنهي، والتخيير، جميعاً راجعةٌ إلى حظّ المكلف ومصالحه؛ لأنّ الله غنيّ عن الحظوظ، منزّه عن الأغراض. غير أنّ الحظّ على ضربين:

أحدهما: داخل تحت الطلب فللعبد أخذه من جهة الطلب، فلا يكون ساعياً في حظّه؛ وهو مع ذلك لا يفوته حظّه؛ لكنّه آخذ له من جهة الطلب لا من حيث باعث نفسه. وهذا معنى كونه بريئاً من الحظّ. وقد يأخذه من حيث الحظ؛ إلّا أنه لمّا كان داخلاً تحت الطلب فطلَبه[٢] من ذلك الوجه، صار حظّه تابعاً للطلب، فلحق بما قبله في التجرّد عن الحظّ، وسمّي باسمه. وهذا مقرر في موضعه من هذا الكتاب. وبالله التوفيق.

والثاني: غير داخل تحت الطلب، فلا يكون آخذاً له إلّا من جهة إرادته واختياره؛ لأن الطلب مرفوع عنه بالفرض. فهو قد أخذه إذاً من جهة حظّه. فلهذا يقال في المباح: إنّه العمل المأذون فيه، المقصود به مجرّد الحظّ الدنيويّ خاصّة.

---

(١) ليس بعيداً عن الدليل الأول، فإنه يفيد أن الشارع قصد المأمور به والمنهي عنه لما يترتب على ذلك من حفظ الأمور الثلاثة. بخلاف المباح فلم يقصده بفعل ولا ترك، لأنه لا يترتب عليه شيء من ذلك، فكان بمجرد اختيار المكلف وتابعاً لهواه المحض وحظه الصرف. وهو الدليل الأول بعينه، غايته أن الأول سلك إلى الغرض من جهة المباح مباشرة، وهذا بواسطة الأمر والنهي. فهو تصوير آخر لنفس الدليل.

(٢) بصيغة الفعل فصح قوله صار حظه الخ.

المسألة السادسة:

الأحكام الخمسة إنّما تتعلّق بالأفعال، والتروك بالمقاصد. فإذا عريتْ عن المقاصد لم تتعلّق بها. والدّليل على ذلك أمور:

أحدها: ما ثبت من أنّ الأعمال بالنيّات. وهو أصل متفق عليه في الجملة؛ والأدلّة عليه لا تقصر عن مبلغ القطع. ومعناه أنّ مجرّد الأعمال من حيث هي محسوسة فقط، غير معتبرة شرعاً على حال، إلاّ ما قام الدليل على اعتباره في باب خطاب الوضع خاصة. أمّا في غير ذلك فالقاعدة مستمرة. وإذا لم تكن معتبرة حتى تقترن بها المقاصد، كان مجرّدها في الشرع بمثابة حركات العَجْماوات والجمادات. والأحكام الخمسة لا تتعلّق بها عقلاً ولا سمعاً، فكذلك ما كان مثلها.

والثاني: ما ثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبيِّ والمغمى عليه، وأنها لا حكم لها في الشرع بأن يقال فيها: «جائز، أو ممنوع، أو واجب، أو غير ذلك»؛ كما لا اعتبار بها من البهائم. وفي القرآن: ﴿وَليسَ عَليكُم جناحٌ فيما أخطَأْتُم بهِ ولكن ما تَعمَّدتْ قُلوبُكم﴾ [الأحْزاب: ٥]. وقال: ﴿ربَّنا لا تُؤاخِذْنا إن نَسِينَا أوْ أخْطَأْنا﴾ [البقرة: ٢٨٦] قال: «قد فعلتُ». وفي معناه رُوي الحديث: «رُفع عن أُمّتي الخطأُ والنّسيانُ وما استكرِهوا عليه»[١] وإن لم يصحّ سنداً فمعناه متفق على صحّته. وفي الحديث أيضاً: «رُفع القلم عن ثلاث[٢] ـ فذَكر ـ الصبيّ حتى يحتلم، والمغمى عليه حتّى يُفيق» فجميع هؤلاء لا قصد لهم. وهي العلة في رفع أحكام التكليف عنهم.

---

(١) رواه في الجامع الصغير عن الطبراني عن ثوبان، وقال العزيزي قال الشيخ (يعني شيخه محمد حجازي الشعراني المشهور بالواعظ) حديث صحيح اهـ. وقال الشوكاني أخرجه ابن ماجة وابن حبان والدارقطني والطبراني والحاكم في المستدرك من حديث ابن عباس وحسنه النووي وقد أطال الحافظ الكلام عليه في باب شروط الصلاة من التلخيص الحبير.

(٢) رواه في الجامع الصغير بروايتين إحداهما: «رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المبتلي حتى يبرأ وعن الصبي حتى يكبر» عن أحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجة والحاكم عن عائشة. وقال الحاكم على شرطهما قال ابن حجر ورواه أبو داود والنسائي وأحمد والدارقطني والحاكم وابن حبان وابن خزيمة من طرق عن علي وفيه قضية جرت له مع عمر وعلقها البخاري ـ اهـ مناوي على الجامع. وثانيتهما «رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ وعن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم» عن أحمد وأبي داود والحاكم عن علي وعمر. وقد أورده ابن حجر من طرق عديدة بألفاظ متقاربة ثم قال وهذه طرق يقوي بعضها بعضاً وقد أطنب النسائي في تخريجها ثم قال لا يصح منها شيء والموقوف أولى بالصواب ـ اهـ مناوي على الجامع وفي التيسير «رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل» عن أبي داود والترمذي.

والثالث: الإجماع على أنّ تكليف ما لا يُطاق غير واقع في الشريعة؛ وتكليفُ من لا قصد له تكليف ما لا يطاق.

فإن قيل: هذا في الطلب، وأمّا المباح فلا تكليف فيـه؛ قيل متى صح تعلّق التخيير، صحّ تعلّق الطلب. وذلك يستلزم قصد المخيّر. وقد فرضناه غير قاصد. هذا خُلْف.

ولا يُعترض هذا بتعلّق الغرامات والزكاة بالأطفال والمجانين وغير ذلك؛ لأنّ هذا من قبيل خطاب الوضع؛ وكلامُنا في خطاب التكليف. ولا بالسكران لقوله تعالى: ﴿لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وأنتُم سُكارَى﴾ [النساء: ٤٣] فإنه قد أجيب عنه في أصول الفقه، ولأنّه ـ في عقوده وبيوعه ـ محجورٌ عليه لحقّ نفسه، كما حجر على الصبي والمجنون؛ وفي سواهما. لَمّا أدخل السكر على نفسه، كان كالقاصد لرفع الأحكام التكليفيّة فعومل بنقيض المقصود، أو لأن الشرب سبب لمفاسد كثيرة، فصار استعماله[1] له تسبباً في تلك المفاسد، فيؤآخذه الشرع بها وإن لم يقصدها؛ كما وقعت مؤآخذة أحد ابني آدم بكل نفس تقتل ظلماً، وكما يؤآخذ الزاني بمقتضى المفسدة في اختلاط الأنساب وإن لم يقع منه غير الإيلاج المحرّم. ونظائر ذلك كثيرة. فالأصل صحيح. والاعتراض عليه غير وارد.

المسألة السابعة:

المندوب إذا اعتبرته اعتباراً أعمّ[2] من الاعتبار المتقدم وجدتَه خادماً للواجب؛ لأنّه إمّا مقدّمة له، أو تذكار به؛ كان من جنس الواجب أوْ لا. فالذي من جنسه كنوافل الصلوات مع فرائضها، ونوافل الصيام والصدقة والحجّ وغير ذلك مع فرائضها. والذي من غير جنسه كطهارة الخبث في الجسد والثوب والمصلّى، والسواك، وأخذ الزينة، وغير ذلك، مع الصلاة؛ وكتعجيل الإفطار، وتأخير السحور، وكفّ اللسان عما لا يعني، مع الصيام؛ وما أشبه ذلك. فإذا كان كذلك فهو لاحقٌ بقسم الواجب بالكل. وقلّما يشذّ عنه مندوب يكون

---

(١) فقد استعمله وهو عاقل يعلم أنه يجر إلى مفاسد كثيرة وإن لم يقصد حصولها فيؤاخذ بها. والزاني ما شددت عليه العقوبة بالجلد والقتل إلا للمآلات التي قد تسبب عن فعله وهو يعرف هذا التسبب وإن لم يقصده من الفعل، ولا خطر بباله حينه. وسيأتي ـ في المسألة الثامنة من السبب ـ أن إيقاع المسبب بمنزلة إيقاع السبب، قصد ذلك المسبب أو لا.

(٢) يريد في هذه المقدمة أن يتوسع في أن المندوب بالجزء يكون واجباً بالكل، فيجعله شاملاً لغير السنن المؤكدة ورواتب النوافل التي اقتصر عليها في الفصل الأوّل من المسألة الثانية، ويقول أنه قلما يشذ مندوب عن ذلك.

مندوباً بالكلّ والجزء. ويحتمل هذا المعنى تقريراً؛ ولكن ما تقدم مغن[(١)] عنه بحول الله.

فصل

المكروه إذا اعتبرته كذلك مع الممنوع، كان كالمندوب مع الواجب. وبعض الواجبات منه ما يكون مقصوداً وهو أعظمها. ومنه ما يكون وسيلة وخادماً للمقصود؛ كطهارة الحدث، وستر العورة، واستقبال القبلة، والأذان للتعريف بالأوقات وإظهار شعائر الإسلام، مع الصلاة. فمن حيث كان وسيلة ـ حُكمُه مع المقصود حكمُ المندوب مع الواجب ـ يكون وجوبه بالجزء دون[(٢)] وجوبه بالكل. وكذلك بعض الممنوعات منه ما يكون مقصوداً. ومنه ما يكون وسيلة له ـ كالواجب حرفاً بحرف ـ فتأمّل ذلك.

المسألة الثامنة:

ما حد له الشارع وقتاً محدوداً من الواجبات أو المندوبات فإيقاعه في وقته لا تقصير فيه شرعاً، ولا عَتْب، ولا ذمّ. وإنما العتب والذمّ في إخراجه عن وقته ـ سواء علينا أكان وقته مضيّقاً أو موسّعاً[(٣)] ـ لأمرين:

أحدهما: أنّ حدّ الوقت إمّا أن يكون لمعنى قصده الشارع، أو لغير معنى وباطلٌ أن يكون لغير معنى. فلم يبقَ إلاّ أن يكون لمعنى. وذلك المعنى هو أن يوقع الفعل فيه. فإذا وقع فيه فذلك مقصود الشارع من ذلك التوقيت. وهو يقتضي ـ قطعاً ـ موافقة الأمر في ذلك الفعل الواقع فيه. فلو كان فيه عتبٌ أو ذمٌّ، للزم أن يكون لمخالفة قصد الشارع، في إيقاعه في ذلك الوقت الذي وقع فيه العتب بسببه. وقد فرضناه موافقاً. هذا خلف.

والثاني: أنه لو كان كذلك، للزم أن يكون الجزء من الوقت الذي وقع فيه العتب، ليس من الوقت المعيّن؛ لأنّا قد فرضنا الوقت المعيّن مخيّراً في أجزائه إن كان موسّعاً.

---

(١) مدار الدليل فيما تقدم أن تركها جملة واحدة يجرح التارك لها. وأيضاً فإنه مؤثر في أوضاع الدين. فهل هذا وذاك يجري هنا في المندوبات التي لا كراهة في تركها وليست كالسنن التي بنى عليها القاعدة السابقة؟ فإذا كان لا كراهة في تركها، فكيف يجرح التارك لها؟ وكيف تؤثر على أوضاع الدين؟ فالموضع يحتاج إلى فضل نظر في ذاته وفي دعوى أن ما تقدم يعني هنا.

(٢) أي فلا يتأكد الوجوب فيه تأكده في المقصود وينبني عليه أن أثم تركه والثواب على فعله لا يساوي الواجب المقصود.

(٣) بنى المسألة على مذهب الجمهور في الموسع، وهو أن هناك وقتاً موسعاً لبعض المطلوبات لو أوقعها المكلف في أي جزء منه لا إثم فيه، ويريد هنا أن يقول بل ولا تقصير ولا عتب أيضاً. والأفضلية في السبق أول الوقت شيء آخر لا يلزم منه أن يكون إيقاعه آخر الوقت تقصيراً موجباً للعتاب.

والعتب مع التخيير متنافيان. فلا بدّ أن يكون خارجاً عنه. وقد فرضناه جزءاً من أجزائه. هذا خلف محال. وظهور هذا المعنى غير محتاج إلى دليل.

فإن قيل: قد ثبت أصل طلب المسارعة إلى الخيرات والمسابقةِ إليها. وهو أصلٌ قطعيّ. وذلك لا يختصّ ببعض الأوقات دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض. إذا كان السبق إلى الخيرات مطلوباً بلا بدّ. فالمقصّر عنه معدود في المقصّرين والمفرّطين. ولا شكّ أنّ من كان هكذا، فالعتب لاحقٌ به في تفريطه وتقصيره. فكيف يقال لا عتب عليه؟

ويدل على تحقيق هذا ما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، أنه لمّا سمع قول النبيّ ﷺ: «أوّل الوقت رضوان الله. وآخره عفو الله»[١] قال: رضوان الله أحبّ إلينا من عفوه؛ فإن رضوانه للمحسنين، وعفوه عن المقصّرين.

وفي مذهب مالك ما يدلّ على هذا أيضاً: فقد قال في المسافرين يقدمون الرجل لسنّه يصلي[٢] بهم فيسفر بصلاة الصبح ـ قال ـ: «يصلي الرجل وحده في أوّل الوقت، أحب إليّ من أن يصلي بعد الإسفار في جماعة» فقدّم ـ كما ترى ـ حكم المسابقة، ولم يعتبر الجماعة التي هي سنّة يعدّ مَن تركها مقصّراً. فأولى أن يعدّ مَن ترك المسابقة مقصّراً. وجاء عنه أيضاً فيمن أفطر في رمضان لسفرٍ أو مرض، ثم قدِم أو صح في غير شعبان من شهور القضاء، فلم يصمه حتى مات، فعليه الإطعام؛ وجعله مفرّطاً كمن صحّ أو قدم في شعبان، فلم يصمه حتى دخل رمضان الثاني؛ مع أن القضاء ليس على الفور عنده. قال اللخميّ: جعله مترقّباً[٣] ليس على الفور ولا على التراخي: فإن قضى في شعبان، مع القدرة عليه قبل شعبان، فلا إطعام؛ لأنه غير مفرّط. وإن مات قبل شعبان فمفرّط وعليه الإطعام ـ نحو قال الشافعيّة في الحج إنه على التراخي؛ فإن مات قبل الأداء كان آثماً. فهذا أيضاً رأي الشافعية مضاد لمقتضى الأصل المذكور.

فأنت ترى أوقاتاً معيّنة شرعاً، إما بالنص[٤]، وإما بالاجتهاد[٥]، ثم صار من قصّر

(١) رواه الترمذي بلفظ «الوقت الأول من الصلاة رضوان الله». ورواه الدارقطني بلفظ «أول الوقت رضوان الله، ووسط الوقت رحمة الله، وآخر الوقت عفو الله».

(٢) ليس المراد أنه يطوّل بهم حتى يسفر. بل المراد أنه يبتدىء الصلاة بعد الإسفار وحينئذ يتم الدليل.

(٣) بل لعله مترتباً. أي أنه لم يعامل معاملة الفور الصرف، ولا التراخي الصرف، بل حالة بين الحالتين. فلذا كان الحكم متردداً بين الأمرين، كما شرحه بقوله فإن قضى الخ.

(٤) كما في الحديث السابق: أول الوقت الخ.

(٥) كما في المسائل التي نسبها لمالك والشافعي في الصلاة، والصوم، والحج، فأوقاتها معينة بالاجتهاد.

عن المسابقة فيها ملوماً معاتباً، بل آثماً في بعضها. وذلك مضاد لما تقدّم.

فالجواب أنّ أصل المسابقة إلى الخيرات لا ينكر؛ غير أنّ ما عُيّن له وقت معيّن من الزمان هل يقال إن إيقاعه في وقته المعيّن له مسابقة؟ فيكون الأصل المذكور شاملاً له، أم يقال ليس شاملاً له؟

والأول هو الجاري على مقتضى الدليل[١] فيكون قوله عليه السلام ـ حين سئل عن أفضل الأعمال ـ فقال: «الصلاة لأوّل وقتها»[٢] يريد به وقت الاختيار مطلقاً.

ويشير إليه أنه عليه السلام ـ حين علّم الأعرابيّ الأوقات ـ صلّى في أوائل الأوقات وأواخرها، وحدّ ذلك حداً لا يتجاوز، ولم ينبه فيه على تقصير وإنما نبّه على التقصير والتفريط بالنسبة إلى ما بعد ذلك من أوقات الضرورات، إذا صلى فيها من لا ضرورة له، إذ قال: «تلك صلاة المنافقين» الحديث[٣] فبين أن وقت التفريط هو الوقت الذي تكون الشمس فيه بين قرني الشيطان. فإنما ينبغي أن يخرج عن وصف المسابقة والمسارعة من خرج عن الإيقاع في ذلك الوقت المحدود. وعند ذلك يسمى مفرّطاً، ومقصّراً، وآثماً أيضاً عند بعض الناس. وكذلك الواجبات الفورية.

وأما المقيّدة بوقت العمر، فإنها لما قيّد آخرها بأمر مجهول، كان ذلك علامة على طلب المبادرة والمسابقة في أوّل أزمنة الإمكان؛ فإن العاقبة مغيَّبة فإذا عاش المكلف ما في مثله يؤدي ذلك المطلوب، فلم يفعل مع سقوط الأعذار، عدّ ـ ولا بد ـ مفرّطاً، وأثمه الشافعيّ لأن المبادرة هي المطلوب لا أنه على التحقيق مخبر بين أوّل الوقت وآخره؛ فإن آخره غير معلوم، وإنما المعلوم منه ما في اليد الآن. فليست هذه المسألة من أصلنا المذكور فلا تعود عليه بنقض.

وأيضاً فلا ينكر استحباب المسابقة بالنسبة إلى الوقت المعين؛ لكن بحيث لا يعد المؤخر عن أوّل الوقت الموسع مقصراً. وإلا لم يكن الوقت على حكم التوسعة. وهذا كما في الواجب المخير في خصال الكفارة، فإن للمكلف الاختيار في الأشياء المخير فيها، وإن كان الأجر فيها يتفاوت، فيكون بعضها أكثر أجراً من بعض؛ كما يقول بذلك في الإطعام في كفارة رمضان، مع وجود التخيير في الحديث وقول مالك به. وكذلك العتق في كفّارة

---

(١) أي المتقدم أول المسألة.

(٢) ذكره في الترغيب والترهيب عن أبي داود والترمذي، وقال: لا يروى إلا من حديث عبد الله بن عمر العمري، وليس بالقوي عند أهل الحديث.

(٣) ذكره في التيسير في باب أوقات الكراهة عن الستة إلا البخاري.

الظهار أو القتل أو غيرهما، هو مخير في أيّ الرقاب شاء؛ مع أن الأفضل أعلاها ثمناً، وأنفسها عند أهلها. ولا يخرج بذلك التخيير عن بابه، ولا يعد مختار غير الأعلى مقصراً ولا مفرطاً. وكذلك مختار الكسوة أو الإطعام في كفارة اليمين. وما أشبه ذلك من المطلقات التي ليس الشارع قصد في تعيين بعض أفرادها، مع حصول الفضل في الأعلى منها. وكما أن الحج ماشياً أفضل، ولا يعد الحاج راكباً مفرطاً ولا مقصراً. وكثرة الخطا إلى المساجد أفضل من قلتها، ولا يعد من كان جار المسجد بقلة خطاه له مقصراً. بل المقصر هو الذي قصر عما حد له، وخرج عن مقتضى الأمر المتوجه إليه. وليس في مسألتنا ذلك.

وأما حديث أبي بكر رضي الله عنه فلم يصحّ؛ وإن فرضنا صحّته فهو معارض بالأصل القطعيّ وإن سلم فمحمول على التأخير عن جميع الوقت المختار؛ وإن سلم فأطلق لفظ التقصير على ترك الأولى من المسارعة إلى تضعيف الأجور لا أن المؤخر مخالف لمقتضى الأمر.

وأما مسائل مالك فلعَلّ استحبابه لتقديم الصلاة، وترك الجماعة، مراعاة للقول بأن للصبح وقت ضرورة، وكان الإمام قد أخر إليه. وما ذكر في إطعام التفريط في قضاء رمضان، بناء على القول بالفور في القضاء. فلا يتعين فيها ما ذكر في السؤال. فلا اعتراض بذلك. وبالله التوفيق.

المسألة التاسعة:

الحقوق الواجبة على المكلف على ضربين ـ كانت من حقوق الله، كالصلاة، والصيام، والحجّ، أو من حقوق الآدميّين كالديون، والنفقات، والنصيحة، وإصلاح ذات البين، وما أشبه ذلك ـ:

أحدهما: حقوق محدودة شرعاً.

والآخر: حقوق غير محدودة.

فأما المحدودة المقدّرة فلازمة لذمة المكلّف، مترتبة عليه ديناً، حتى يخرج عنها؛ كأثمان المشتريات، وقيم المتلفات، ومقادير الزكوات، وفرائض الصلوات، وما أشبه ذلك. فلا إشكال في أن مثل هذا مترتب على ذمته ديناً عليه. والدليل على ذلك التحديد والتقدير؛ فإنه مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المعين. فإذا لم يؤده فالخطاب باق عليه، ولا يسقط عنه إلا بدليل[1].

---

(١) كإبرام الدائن للمدين.

وأما غير المحدودة فلازمة له، وهو مطلوب بها؛ غير أنها لا تترتب في ذمته لأمور:

أحدها: أنها لو ترتبت في ذمته لكانت محدودة معلومة؛ إذ المجهول لا يترتب في الذمة، ولا يعقل نسبته إليها، فلا يصح أن يترتب ديناً. وبهذا استدللنا على عدم الترتيب؛ لأن هذه الحقوق مجهولة المقدار والتكليف بأدائنا لا يعرف لـه مقدار، تكليف بمتعـذر الوقوع. وهو ممتنع سمعاً.

ومثاله الصدقات المطلقة، وسـدّ الخلاّت، ودفـع حاجـات المحتاجين، وإغـاثة الملهوفين، وإنقاذ الغرقى، والجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. ويدخل تحته سائر فروض الكفايات.

فإذا قال الشارعَ: «أطعموا القانع والمعترّ» أو قال: «أكسوا العاري»،أو «أنفقوا في سبيل الله» فمعنى ذلك طلب رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها، من غير تعيين مقدار. فإذا تعينت حاجة تبين مقدار ما يحتاج إليه فيها، بالنظر لا بالنص. فإذا تعين جائع فهو مأمور بإطعامه وسد خلته؛ بمقتضى ذلك الاطلاق؛ فإن أطعمه ما لا يرفع عنه الجوع، فالطلب باق عليه؛ ما لم يفعل من ذلك ما هو كاف ورافع للحاجة التي من أجلها أمر ابتداء. والذي هو كاف يختلف باختلاف الساعات والحالات في ذلك المعين: فقد يكون في الوقت غير مفرط الجوع، فيحتاج إلى مقدار من الطعام، فإذا تركه حتى أفرط عليه، احتاج إلى أكثر منه، وقد يطعمه آخر فيرتفع عنه الطلب رأساً. وقد يطعمه آخر ما لا يكفيه، فيطلب هذا بأقلّ مما كان مطلوباً به. فإذا كان المكلف به يختلف باختلاف الأحوال والأزمان، لم يستقر للترتيب في الذمة أمر معلوم يطلب ألبتة وهذا معنى كونه مجهولاً. فلا يكون معلوماً إلا في الوقت الحاضر بحسب النظر، لا بمقتضى النص. فإذا زال الوقت الحاضر، صار في الثاني مكلفاً بشيء آخر، لا بالأول، أو سقط[1] عنه التكليف، إذا فرض ارتفاع الحاجة العارضة.

والثاني: أنه لو ترتب في ذمته أمر لخرج إلى ما لا يعقل؛ لأنه في كل وقت من أوقات حاجة المحتاج ـ مكلف بسدها. فإذا مضى وقت يسع سدها بمقدار معلوم مثلاً، ثم لم يفعل، فترتب في ذمته ثم جاء زمان ثان وهو على حاله أو أشد، فإما أن يقال إنه مكلف أيضاً بسدها أو لا. والثاني باطل؛ إذ ليس هذا الثاني بأولى[2] بالسقوط من الأول، لأنه إنما كلف

---

(١) أي فكيف يتأتى الاستقرار في الذمة، والأمر يختلف باختلاف الحال والزمان، بين سقوط المكلف به رأساً، وبين تغير المكلف به قلة وكثرة؟

(٢) لو قال ليس بأضعف سببية في التكليف من الأول لكان أوضح.

لأجل سدّ الخلة، فيرتفع التكليف والخلة باقية. هذا محال. فلا بد أن يترتب في الذمة ثانياً مقدار ما تسد به الحاجة ذلك الوقت. وحينئذ يترتب في ذمته في حق واحد، قيم كثيرة بعدد الأزمان الماضية. وهذا غير معقول في الشرع.

والثالث: أن هذا يكون عيناً أو كفاية. وعلى كل تقدير يلزم ـ إذا لم يقم به أحد ـ أن يترتب إما في ذمة واحد غير معين، وهو باطل لا يعقل وإما في ذمم جميع الخلق مقسطاً، فكذلك، للجهل بمقدار ذلك القسط لكل واحد. أو غير مقسط، فيلزم فيما قيمته درهم أن يترتب في ذمم مائة ألف رجل مائة ألف درهم. وهو باطل كما تقدّم[١].

والرابع: لو ترتب في ذمته لكان عبثاً، ولا عبث في التشريع. فإنه إذا كان المقصود دفع الحاجة، فعمران الذمّة ينافي هذا القصد؛ إذ المقصود إزالة هذا العارض[٢]، لا غُرم قيمة العارض. فإذا كان الحكم يشغَل الذمّة منافياً لسبب الوجوب، كان عبثاً غير صحيح.

لا يقال إنّه لازم في الزكاة المفروضة وأشباهها، إذ المقصود بها سدّ الخلّات وهي تترتّب في الذمّة.

لأنّا نقول نسلّم أن المقصود ما ذكرت، ولكن الحاجة التي تسدّ بالزكاة غير متعيّنة[٣] على الجملة ألَا ترى أنها تؤدي اتفاقاً وإن لم تظهر عين الحاجة! فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة أو هبة؛ فللشرع قصدٌ في تضمين المثل أو القيمة فيها بخلاف ما نحن فيه. فإنّ الحاجة فيه متعيّنة فلا بد من إزالتها. ولذلك لا يتعيّن لها مال زكاة من غيره، بل بأيّ مال ارتفعت حصل المطلوب. فالمال غير مطلوب لنفسه فيها. فلو ارتفع العارض بغير شيء لسقط الوجوب. والزكاة ونحوها لا بدّ من بذلها وإن كان محلّها غير مضطر إليها في الوقت ولذلك عينت.

وعلى هذا الترتيب في بذل المال للحاجة، يجري حكم سائر أنواع هذا القسم.

فإن قيل؛ لو كان الجهل مانعاً من الترتّب في الذمّة، لكان مانعاً من أصل التكليف أيضاً؛ لأنّ العلم بالمكلّف بـه شرط في التكليف، إذ التكليف بـالمجهول تكليف بمـا

---

(١) في قوله وهذا غير معقول في الشرع.

(٢) أي المعارض الوقتي ولا فائدة تعود على إزالته من شغل ذمة الغير به.

(٣) فيكون القسم الأول وهو الزكاة مثلاً متعيناً محدودة المقدار ولا زيادة فيها ولا نقص فكانت متقرراً وإن كانت الحاجة فيه غير متعينة ولا صاحبها معلوماً وهنا بالعكس وصاحب الحاجة معلوم ومقدار ما يلزمه غير معلوم ولا ثابت فالمكلف به هناك معلوم محدود المكلف بسببه غير معلوم والقسم الثاني بالعكس.

لا يطاق. فلو قيل لأحدٍ: أنفق مقداراً لا تعرفه، أو صلّ صلوات لا تدري كم هي، أو انصح من لا تدريه ولا تميزه، وما أشبه ذلك، لكان تكليفاً بما لا يطاق؛ إذ لا يمكن العلم بالمكلّف به أبداً إلّا بوحي، وإذا علم بالوحي صار معلوماً لا مجهولاً. والتكليف بالمعلوم صحيح. هذا خلف.

فالجواب أنّ الجهل المانع من أصل التكليف، هو المتعلّق بمعيّن عند الشارع؛ كما لو قال: أعتق رقبة! وهو يريد الرقبة الفلانيّة من غير بيان فهذا هو الممتنع. أمّا ما لم يتعيّن عند الشارع بحسب التكليف، فالتكليف به صحيح، كما صحّ في التخيير بين الخصال في الكفّارة؛ إذ ليس للشارع قصد في إحدى الخصال دون ما بقي. فكذلك هنا إنما مقصود الشارع سدّ الخلّات على الجملة؛ فما لم يتعيّن خلةٌ فلا طلب. فإذا تعيّنتْ وقع الطلب. هذا هو المراد هنا. وهو ممكن للمكلّف مع نفي التعيين في مقدار ولا في غيره.

وهنا ضرب ثالث آخذٌ بشَبه من الطرفين الأوّلَيْن فلم يتمحّض لأحدهما، هو محلّ اجتهاد؛ كالنفقة على الأقارب والزوجات. ولأجل ما فيه من الشّبَه بالضربين اختلف الناس فيه؛ هل له ترتّبٌ في الذمّة أم لا؟ فإذا ترتّب فلا يسقط بالإعسار فالضرب الأوّل لاحقٌ بضروريات الدين؛ ولذلك مُحضّ بالتقدير والتعيين. والثاني لاحقٌ بقاعدة التحسين والتزيين؛ ولذلك وُكل إلى اجتهاد المكلّفين. والثالث آخذٌ من الطرفين بسببٍ متين؛ فلا بدّ فيه من النظر في كل واقعة على التعيين والله أعلم.

فصل

وربما انضبط الضربان الأوّلان بطلب العين[١] والكفاية؛ فإنّ حاصل الأول أنه طلبٌ مقدّر على كل عين من أعيان المكلّفين. وحاصل الثاني إقامة الأود العارض في الدين وأهله إلّا أنّ هذا الثاني قد[٢] يدخل فيه ما يُظنّ أنّه طلب عين؛ ولكنّه لا يصير طلباً متحتّماً في الغالب

---

(١) (فائدة) السنة أيضاً قد تكون كفاية كما مثلوه بتشميت العاطس وبالأضحية في حق أهل البيت الواحد كما في المنهاج.

(٢) أي قد يكون مخيراً بالجزء كالصناعات المختلفة التي لها أثرها في إقامة العمران وقد يكون مندوباً بالجزء كالعدل والإحسان وسائر النوافل والنكاح وغيرها مما تقدم في المندوب بالجزء ولكن هذا الثاني إنما يكون واجباً كفاية إذا نظر إليه كلياً في الغالب وقد يكون متحتماً جزئياً كالعدل بالنسبة للأمير نفسه فهو مطلوب بإقامة العدل جزئياً أيضاً طلباً حتماً إلا أن قوله وفروض الكفايات مندوبة على الأعيان ليس كلياً بل قد تكون مندوبة وقد تكون مخيراً فيها كما سبق في فصله وكما أشرنا إليه في هذه الجملة. وملخصه أن فرض الكفاية قد يكون مخيراً بالجزء وقد يكون مندوباً بالجزء ولا يتحتم إلا بالكل وقد =

إلا عند كونه كفاية، كالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى. وأما إذا لم يتحتّم فهو مندوب. وفروض الكفايات مندوباتٌ على الأعيان. فتأمّل هذا الموضع. وأما الضرب الثالث فآخذٌ شبهاً من الطرفين أيضاً. فلذلك اختلفوا في تفاصيله حسبما ذكره الفقهاء والله أعلم.

المسألة العاشرة:

يصح أن يقع[١] بين الحلال والحرام مرتبة العفو فلا يحكم عليه بأنه واحد من الخمسة المذكورة؛ هكذا على الجملة[٢] ومن الدليل على ذلك أوجه.

أحدها[٣]: ما تقدم من أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بأفعال المكلفين مع القصد إلى الفعل؛ وأما دون ذلك فلا. وإذا لم يتعلق بها حكم منها، مع وجدانه ممن شأنه أن تتعلق به، فهو معنى العفو المتكلّم فيه؛ أي لا مؤآخذة به.

والثاني[٤]: ما جاء من النص على هذه المرتبة على الخصوص؛ فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله فرض فرائض فلا تضيّعوها[٢]، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، وعفا عن أشياء رحمةً بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها»[٥] وقال ابن عباس: ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب محمد ﷺ؛ ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض ﷺ كلها في القرآن ﴿يَسأَلُونكَ عنِ المَحِيض﴾ [البقرة: ٢٢٢]، ﴿يسألونك عن اليتامَى﴾ [البقرة: ٢٢٠]، ﴿يسألونك عن الشهر الحرامِ﴾ [البقرة: ٢١٧]، ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم؛ يعني أن هذا كان الغالب[٦] عليهم. وعن ابن عباس رضي الله عنه

= يتحتم على البعض أيضاً نادراً ويبقى بعد هذا أنه يقتضي أن مؤدي فرض الكفاية إنما يثاب عليه ثواب المندوب فإذا تركه الكل عوقب عليه الجميع وقد لا يثاب عليه الفاعل وذلك إذا كان بالجزء مخيراً فتأمل هذا الموضع جيداً.

(١) لما كان لهذه المرتبة شبه بالحلال لأنه لا طلب يتعلق بها ولا إثم في فعلها وشبه بالحرام لأن مثلها لو تعلق به حكم لكان اللوم والذم قال يقع بين الحلال والحرام ـ وليس لها شبه بما يطلب من الواجب والمندوب رأساً.

(٢) لما لم يحكم عليها إلا بأنها غير الخمسة ولم يقل أنها حكم شرعي سادس أو ليست حكماً قال على الجملة وسيأتي الإشارة إليه آخر المسألة.

(٣) الدليل قاصر على خصوص بعض النوع الثاني من أنواع مواضع مرتبة العفو المذكورة في الفصل الثاني ولا يدل على الباقي وسيأتي في الفصل الأول ما يصح أن يكون دليلاً على البعض الباقي من النوع الثاني حيث يقول ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضها الخ.

(٤) هذا الدليل قاصر على النوع الثالث من مراتب العفو الآتية في الفصل الثاني.

(٥) رواه الدارقطني.

(٦) قيده لما سيأتي بعضه أثناء المسألة من مثل سؤال عبد الله بن حذافة عن أبيه.

أنه قال: ما لم يذكر في القرآن فهو مما عفا الله عنه. وكان يُسأل عن الشيء لم يحرم[1] فيقول عفوٌ. وقيل له ما تقول في أموال أهل الذمة؟ فقال: العفو؛ يعني لا تؤخذ منهم زكاة[2]. وقال عبيد بن عمير: أحلّ الله حلالاً وحرّم حراماً، فما أحل فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو.

والثالث[3]: ما يُدل على هذا المعنى في الجملة كقوله تعالى: ﴿عفا الله عنك لم أذِنْتَ لَهُم﴾[4] [التوبة: ٤٣] الآية. فإنه موضع اجتهاد في الإذن عند عدم النص.

وقد ثبت في الشريعة العفو عن الخطأ في الاجتهاد حسبما بسطه الأصوليّون، ومنه قوله تعالى: ﴿لولا كتابٌ من الله سبَق لمسّكم فيما أخذتم عذابٌ عظيم﴾ [الأنفال: ٦٨] وقد كان النبي عليه السلام يَكره كثرة السؤال فيما لم ينزل فيه حكم؛ بناء على حكم البراءة الأصلية إذ هي راجعة إلى هذا المعنى. ومعناها أن الأفعال معها معفوّ عنها؛ وقد قال ﷺ: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً، من سأل عن شيء لم يحرم عليهم فحرم عليهم من أجل مسألته». وقال: «ذَرُوني ما تركتكم فإنما هلكَ مَن قَبلكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم؛ ما نهيتكم عنه فانتهوا؛ وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم» وقرأ عليه السلام قوله تعالى: ﴿ولله على الناسِ حجّ البيت﴾ [آل عمران: ٩٧] الآية. فقال رجل يا رسول الله أكلّ عام؟ فأعرَض؛ ثم قال: يا رسول الله أكل عام؟ فأعرَض؛ ثم قال: يا رسول الله أكل عام؟ فقال رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده لو قلتُها لوجبَت؛ ولو وجبَت ما قمتم بها؛ ولو لم تقوموا بها لكفرتم، فذروني ما تركتكم» ثم ذكر معنى[5] ما تقدم وفي مثل هذا نزلت: ﴿يا أيها الذين آمَنوا لا تَسألوا عن أشياءَ إنْ تُبْدَ لكم تَسُؤْكم﴾ [المائدة؛ ١٠١] الآية. ثم قال: ﴿عفا الله عنها﴾ [المائدة: ١٠١] أي عن تلك الأشياء فهي إذاً عفوٌ. وقد كره عليه السلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال، وقام يوماً وهو

(١) أي فيه شبهة الحرمة ولم يرد فيه تحريم بل سكت عنه.

(٢) إن كان معناه أنه لا تؤخذ منهم زكاة بمقتضى النص فليس مما نحن فيه ولا محل لذكره وإن كان معناه أنه مما سكت عنه فلا تؤخذ الزكاة لذلك كان لذكره وجه ـ وقد يقال أنه يرجع إلى قاعدة أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أولاً.

(٣) هذا الدليل خاص ببعض النوع الثاني كما في حديث (أكلّ عام) وبالنوع الثالث وقد انتهى به مقام الاستدلال ولم يجيء فيه بما يدل على النوع الأول وهو الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض وإن قوي معارضه.

(٤) محط الدليل بقية الآية كأنه أذن قبل أن يتبين الذين صدقوا فهو من محل العفو المصدرة به الآية.

(٥) أي من قوله فإنما هلك الخ.

يعرف في وجهه الغضب، فذكر الساعة، وذكر قبلها أموراً عِظاماً ثم قال: «مَن أحبَّ أن يَسأل عن شيء فليسأل عنه؛ فوالله لا تسألوني عن شيء إلا أخبرتكم به ما دمت في مقامي هذا» قال أنس: فأكثر الناس من البكاء حين سمعوا ذلك. وأكثر رسول الله ﷺ أن يقول: «سلُوني». فقام عبد الله بن حُذافة السُّهمي، فقال: من أبي؟ قال: «أبوك حذافة». فلما أكثر أن يقول: «سلوني» بَرَكَ عمر بن الخطاب على ركبتيه. فقال: يا رسول الله، رضينا بالله رباً، وبالإسلام ديناً؛ وبمحمد نبياً؛ قال: فسكت رسول الله ﷺ حين قال عمر ذلك. فنزلت الآية. وقال أولاً: «والذي نفسي بيده لقد عُرِضت عليَّ الجنةُ والنار آنفاً في عرْض هذا الحائط وأنا أصلي؛ فلم أر كاليوم في الخير والشر». وظاهر من هذا المساق أنّ قوله «سلوني» في معرض الغضب تنكيلٌ بهم في السؤال حتى يرَوا عاقبة السؤال[١]. ولأجل ذلك جاء قوله تعالى: ﴿إنْ تُبدَ لكُم تَسؤْكُم﴾ [المائدة: ١٠١] وقد ظهر من هذه الجملة[٢] ما يعفى عنه؛ وهو ما نهى عن السؤال عنه. فكون الحجّ لله هو مقتضى الآية كما أن كونه للعام الحاضر تقتضيه[٣] أيضاً؛ فلما سكت عن التكرار، كان الذي ينبغي الحمل على أخفّ محتملاته ـ وإنْ فُرض أن الاحتمال الآخر مراد، فهو مما يُعفى عنه. ومثل هذا قصة أصحاب البقرة لما شدّدوا بالسؤال وكانوا متمكّنين من ذبح أيّ بقرة شاؤوا شدد عليهم حتى ذبحوها ﴿وما كادوا يَفْعلون﴾ [البقرة: ٧١] فهذا كله واضح في أن مِن أفعال المكلّفين ما لا يحسن السؤال عنه وعن حكمه. ويلزم من ذلك أن يكون معفواً عنه؛ فقد ثبت أن مرتبة العفو ثابتةٌ وأنها ليست من الأحكام الخمسة.

فصل

ويظهر هذا المعنى في مواضع من الشريعة.

منها: ما يكون متّفقاً عليه.

ومنها: ما يختلف فيه. فمنها الخطأ والنسيان فإنه متفق على عدم المؤاخذة به؛ فكل فعل صدر عن غافل، أو ناس، أو مخطىء، فهو مما عفي عنه. وسواء علينا أفرضنا تلك الأفعال مأموراً بها أو منهياً عنها أم لا. لأنها إن لم تكن منهياً عنها ولا مأموراً بها ولا مخيّراً فيها فقد رجعت إلى قسم ما لا حكم له في الشرع. وهو معنى العفو.

---

(١) التي منها نزول تحريم ما لم يحرم وغيره مما يكرهونه ويسيئهم كالتعرض للفضيحة وزيادة التكاليف.

(٢) وهي من قوله وقد كان النبي عليه السلام يكره كثرة السؤال إلى هنا.

(٣) لأن المطلق يتحقق في فراد واحد مما يطلق عليه.

وإن تعلق بها الأمر والنهي؛ فمن شرط المؤآخذة به ذكرُ الأمر؛ والنهي والقدرة على الامتثال؛ وذلك في المخطىء، والناسي والغافل محال. ومثل ذلك النائم والمجنون والحائض وأشباه ذلك.

ومنها: الخطأ في الاجتهاد وهو راجع إلى الأوّل. وقد جاء في القرآن: ﴿عفا الله عنك لِم أذنتَ لهم﴾ [التوبة: ٤٣]. وقال ﴿لولا كتابٌ من الله سبَق﴾ الأنفال: ٦٨] الآية.

ومنها: الإكراه كان مما يتفق عليه؛ أو مما يختلف فيه. إذا قلنا بجوازه فهو راجع إلى العفو؛ كان الأمر[١] والنهي باقيين عليه أو لا. فإن حاصل ذلك أن تركه لما ترك وفعله لما فعل لا حرج عليه فيه.

ومنها: الرخص كلها على اختلافها فإن النصوص دلت على ذلك حيث نص على رفع الجناح، ورفع الحرج وحصول المغفرة؛ ولا فرق في ذلك بين أن تكون الرخصة مباحة أو مطلوبة؛ لأنها إن كانت مباحة فلا إشكال وإن كانت مطلوبةً فيلزمها العفو عن نقيض المطلوب؛ فأكلُ الميتة إذا قلنا بإيجابه فلا بد أن يكون نقيضه وهو الترك معفواً عنه وإلا لزم اجتماع النقيضين في التكليف بهما وهو محال ومرفوع عن الأمة.

ومنها: الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما ولم يمكن الجمع. فإذا ترجح أحد الدليلين كان مقتضى المرجوح في حكم العفو. لأنه إن لم يكن كذلك لم يمكن الترجيح فيؤدي إلى رفع أصله وهو ثابت بالإجماع. ولأنه يؤدي إلى الخطاب بالنقيضين هو باطل. وسواء علينا أقلنا ببقاء الاقتضاء في الدليل المرجوح وإنه في حكم الثابت أم قلنا إنه في حكم العدم. لا فرق بينهما في لزوم العفو.

ومنها: العمل على مخالفة دليل لم يبلغه أو على موافقة دليل بلغه وهو في نفس الأمر منسوخ أو غير صحيح لأن الحجة لم تقم عليه بعد إذ لا بد من بلوغ الدليل إليه وعلمه به. وحينئذ تحصل المؤآخذة به وإلّا لزم تكليف ما لا يطاق.

ومنها: الترجيح[٢] بين الخطابين عند تزاحمهما ولم يمكن الجمعُ بينهما، لا بد من حصول العفو بالنسبة إلى المؤخر، حتى يحصل المقدم؛ لأنه الممكن في التكليف بهما؛ وإلا لزم تكليفُ ما لا يطاق وهو مرفوع شرعاً.

---

(١) أي على القولين في ذلك.

(٢) أي إذا خوطب في وقت واحد بفعل شيئين مما لم يمكن إيجادهما معاً كأن خوطب بأن يكلم اثنين بجملتين مختلفتين فيرجح هو تقديم خطاب أحدهما على الآخر فهذا الترجيح أيضاً عفو.

ومنها: ما سُكت عنه فهو عفو لأنه إذا كان مسكوتاً عنه مع وجود مظنته فهو دليل على العفو فيه. وما تقدم من الأمثلة في الأدلة السابقة فهو مما يصح التمثيل به والله أعلم.

فصل

ولمانع مرتبة العفو أن يستدرك عليه بأوجه.

أحدها: أن أفعال المكلفين من حيث هم مكلفون إما أن تكون بجملتها داخلةً تحت خطاب التكليف وهو الاقتضاءُ أو التخييرُ، أو لا تكون بجملتها داخلةً فإن كانت بجملتها داخلة فلا زائدَ على الأحكام الخمسة وهو المطلوب. وإن لم تكن داخلة بجملتها لزم أن يكون بعض المكلفين خارجاً عن حكم خطاب التكليف ولو في وقت أو حالة مّا. لكن ذلك باطل لأنا فرضناه مكلفاً فلا يصح خروجه فلا زائد على الأحكام الخمسة.

والثاني: إن هذا الزائد إما أن يكون حكماً شرعياً أو لا. فإن لم يكن حكماً شرعياً فلا اعتبار به. والذي يدل على أنه ليس حكماً شرعياً إنه مسمى بالعفو. والعفو إنما يتوجه حيث يتوقع للمكلف حكم المخالفة لأمر أو نهي. وذلك يستلزم كونَ المكلف به قد سبق حكمه فلا يصح أن يتوارد عليه حكم آخرُ لتضادِّ الأحكام. وأيضاً فإن العفو إنما هو حكم أخروي لا دنيوي. وكلامنا في الأحكام المتوجهة في الدنيا. وأما إن كان العفو حكماً شرعياً فإما من خطاب التكليف أو من خطاب الوضع ـ وأنواع خطاب التكليف محصورة[1] في الخمسة. وأنواع خطاب الوضع محصورة أيضاً في الخمسة التي ذكرها الأصوليون ـ وهذا ليس منها فكان لغواً.

والثالث: إن هذا الزائد إن كان راجعاً إلى المسألة الأصولية وهي أن يقال: هل يصح أن يخلو بعض الوقائع عن حكم الله أم لا؟ فالمسألة مختلف فيها فليس إثباتها أولى من نفيها إلا بدليل. والأدلة فيها متعارضة فلا يصح إثباتها إلا بالدليل السالم عن المعارض ودعواه. وأيضاً إن كانت اجتهاديةً فالظاهر نفيها بالأدلة المذكورة في كتب الأصول. وإن لم تكن راجعة إلى تلك المسألة فليست بمفهومة. وما تقدم من الأدلة على إثبات مرتبة العفو لا دليل فيه. فالأدلة النقليةُ غير مقتضية للخروج عن الأحكام الخمسة لإمكان الجمع بينهما. ولأن العفو أخروي وأيضاً فإن سلم للعفو ثبوت ففي زمانه عليه السلام لا في غيره. ولا مكان تأويل تلك الظواهر وما ذكر من أنواعه فداخله أيضاً تحت الخمسة. فإن العفو فيها راجع إلى

---

(١) هو محل النزاع فلا يصح أن يكون دليلاً على إلغاء هذه المرتبة.

رفع حكم الخطأ والنسيان والإكراه والحرج. وذلك يقتضي إما الجوازُ بمعنى الإباحة. وإما رفعٌ ما يترتب على المخالفة من الذم وتسبيب العقاب وذلك يقتضي إثبات الأمر والنهي مع رفع آثارهما لمعارض. فارتفع الحكم بمرتبة العفو وأن يكون أمراً زائداً على الخمسة وفي هذا المجال أبحاث أُخر.

فصل

وللنظر في ضوابط ما يدخل تحت العفو إن قيل به نظر، فإن الاقتصار به على محال النصوص نزعة ظاهرية. والانحلال في اعتبار ذلك على الإطلاق خرق لا يرقع. والاقتصار فيه على بعض المحال دون بعض تحكم يأباه المعقول والمنقول. فلا بد من وجه يقصد نحوه في المسألة حتى تتبين بحول الله. والقول في ذلك ينحصر في ثلاثة أنواع.

أحدها: الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض قصد نحوه[١] وإن قوي معارضه.

والثاني: الخروج عن مقتضاه عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل.

والثالث: العمل بما هو مسكوت عن حكمه رأساً. فأما الأول فيدخل تحته العمل بالعزيمة وإن توجه حكم الرخصة ظاهراً أن العزيمة لما توخيت على ظاهر العموم أو الإطلاق كان الواقف معها واقفاً على دليل مثله معتمد على الجملة. وكذلك العمل بالرخصة. وإن توجه حكم العزيمة فإن الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج. كما أن العزيمة راجعةٌ إلى أصل التكليف. وكلاهما أصل كلي فالرجوع إلى حكم الرخصة وقوف مع ما مثله معتمد. لكن لما كان أصل رفع الحرج وارداً على أصل التكليف ورود المكمل ترجح جانب أصل العزيمة بوجه مّا ـ غير أنه لا يخرِم أصل الرجوع. لأن بذلك المكمل قيام أصل التكليف وقد اعتبر في مذهب مالك هذا[٢] ففيه إن سافر في رمضان أقل من أربعة برد فظن أن الفطر مباح به فأفطر فلا كفارة عليه. وكذلك من أفطر فيه بتأويل. وإن كان أصله[٣] غير علمي بل هذا جار في كل متأول كشرب المسكر ظاناً أنه غير مسكر. وقاتل المسلم ظاناً أنه كافر. وآكل المال الحرام عليه ظاناً أنه حلال له. والمتطهر بماء نجس ظاناً أنه طاهر. وأشباه ذلك. ومثله المجتهد المخطىء في اجتهاده. وقد خَرَّج أبو داود عن ابن مسعود

(١) الواو للحال وإن زائدة.
(٢) أي الوقوف مع دليل معارض بقوي وإن كان نفس الدليل غير علمي لأنه مجرد ظن غير مبني على شيء من الشرع.
(٣) الذي بنى عليه الفطر أو التأويل غير دليل أو مستند علمي أي لا يلزم فيه ذلك.

رضي الله عنه أنه جاء يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب فسمعه يقول «اجلسوا فجلس بباب المسجد فرآه النبي ﷺ فقال: تعال يا عبد الله ابن مسعود» فظاهر من هذا أنه رأى الوقوف مع مجرد الأمر وإن قُصِد غيرُه مسارعة إلى امتثال أوامره. وسمع عبد الله بن رواحة وهو بالطريق رسول الله ﷺ وهو يقول اجلسوا فجلس في الطريق فمر به النبي ﷺ فقال: «ما شأنُك؟» فقال: سمعتُك تقول: اجلسوا فجلست فقال النبي ﷺ: «زادك الله طاعة» وظاهر هذه القصة أنه لم يقصد بالأمر بالجلوس ولكنه لما سمع ذلك سارع إلى امتثاله ولذلك سأله النبي ﷺ حين رآه جالساً في غير موضع جلوس وقد قال عليه السلام: «لا يصل أحد العصر إلا في بني قريظة فأدركهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي ولم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يُعَنِّف واحدة من الطائفتين» ويدخل ههنا كل قضاء قضى به القاضي من مسائل الاجتهاد ثم يتبين له خطأه ما لم يكن قد أخطأ نصاً أو إجماعاً أو بعض القواطع. وكذلك الترجيح بين الدليلين فإنه وقوف مع أحدهما وإهمال للآخر. فإذا فرض مهملاً للراجح فذلك لأجل وقوفه مع المرجوح. وهو في الظاهر دليل يعتمد مثله. وكذلك العمل بدليل منسوخ أو غير صحيح - فإنه وقوف مع ظاهر دليل يعتمد مثله في الجملة، فهذه وأمثالها مما يدخل تحت معنى العفو المذكور. وإنما قلنا الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض فشرط فيه المعارضة لأنه إن كان غير معارض لم يدخل تحت العفو لأنه أمر أو نهي أو تخيير عمل على وفقه فلا عتب يتوهم فيه ولا مؤآخذة تلزمه بحكم الظاهر فلا موقع للعفو فيه وإنما قيل وإن قوي معارضه لأنه إن لم يقو معارضه لم يكن من هذا النوع بل[1] من النوع الذي يليه على أثر هذا فإنه ترك لدليل وهنا[2] وإن كان أعمالاً لدليل أيضاً فأعماله من حيث هو أقوى عند الناظر أو في نفس الأمر كأعمال الدليل غير المعارض فلا عفو فيه.

وأما النوع الثاني وهو الخروج عن مقتضى الدليل عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل. فمنه الرجل يعمل عملاً على اعتقاد إباحته لأنه لم يبلغه دليل تحريمه أو كراهيته أو يتركه معتقداً إباحته إذا لم يبلغه دليل وجوبه أو ندبه كقريب العهد بالإسلام لا يعلم أن

(١) لعل الأصل هكذا بل ولا من النوع الذي الخ أي أنه إذا كان المعارض ضعيفاً لا يكون أيضاً من النوع الثاني لأن الثاني ترك لدليل وخروج عن مقتضاه قصداً بتأويل أو بغير قصد وما نحن بصدده أعمال لدليل ضعيف معارضه فلا هو من الأول الذي لوحظ فيه قوة معارضه ولا هو من الثاني الذي لوحظ فيه أنه ترك لدليل وخروج عنه بغير قصد أو بقصد لكن بتأويل والحاصل أنه لما كان أعمال المعارض بضعيف كان أعمال لدليل غير معارض صار لا يتوهم فيه مؤاخذة حتى يكون من مواضع العفو.

(٢) يشبه أن يكون هنا سقط والأصل (وهذا).

الخمر محرمة فيشربها. أو لا يعلم أن غسل الجنابة واجب فيتركه. وكما اتفق في الزمان الأول حين لم تعلم الأنصار طلب الغسل من التقاء الختانين. ومثل هذا كثير يتبين للمجتهدين. وقد روي عن مالك أنه كان لا يرى تخليل أصابع الرجلين في الوضوء ويراه من التعمق حتى بلغه: أن النبي ﷺ كان يخلل فرجع إلى القول به. وكما اتفق لأبي يوسف مع مالك في المُد والصاع حتى رجع إلى القول بذلك ومن ذلك العمل على المخالفة[١] خطأً أو نسياناً ومما يروى من الحديث «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» فإن صح فذلك وإلا فالمعنى متفق عليه. ومما يجري مجرى الخطأ والنسيان في أنه من غير قصد وإن وجد القصد الإكراه المضمن في الحديث. وأبين من هذا العفو عن عثرات ذوي الهيئات فإنه ثبت في الشرع إقالتهم[٢] في الزلات وأن لا يعاملوا بسببها معاملة غيرهم. جاء في الحديث «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم» وفي حديث آخر «تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة والصلاح»[٣] وروي العمل بذلك عن محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم فإنه قضى به في رجل من آل عمر بن الخطاب شج رجلاً وضربه فأرسله وقال: أنت من ذوي الهيئات. وفي خبر آخر عن عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب أنه قال أستأدى على مولى لي جرحته يقال له سلام البربري إلى ابن حزم فأتاني فقال جرحته؟ قلت نعم. قال سمعت خالتي عمرة تقول قالت عائشة قال رسول الله ﷺ: «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم» فخلى سبيله ولم يعاقبه. وهذا أيضاً من شؤون رب العزة سبحانه فإنه قال: ﴿ويجزيَ الذين أحسنوا بالحسنى* الذين يجتنبون كَبائر الإثم والفواحشَ إلّا اللّمم﴾ [النجم: ٣١ ـ ٣٢] الآية. لكنها[٤] أحكام أخروية. وكلامنا في الأحكام الدنيوية. ويقرب من هذا المعنى درء

---

(١) أي يخرج عن مقتضى الدليل خطأً بألا يفهم الدليل مثلاً على وجهه أو نسياناً للدليل أما خطأ المعدود سابقاً في النوع الأول فقد وقف فيه مع دليل لكن ظهر خطؤه في التمسك به لضعفه بإزاء دليل آخر مثلاً فهنا خرج عن الدليل وذاك وقف مع دليل ظهر خطؤه في الاعتداد به فتنبه لتفرق بين النوعين في جميع الأمثلة فيهما.

(٢، ٣) على فرض تسليم أصل الحديث وما بعده فليس هذا من العفو الذي فيه الكلام وهو أنه لا حرج فيه شرعاً يعني لا إثم وفيه المغفرة الخ أما كونه لا يقتص منه لعبده أو لمن شجه فهذا غير موضوع مرتبة العفو التي فيها الكلام من أول المسألة. وبعد ففي المصابيح عن عائشة قال عليه الصلاة والسلام: «أقيلوا ذوي الهيئآت عثراتهم إلا الحدود»، وقال العزيزي في شرح الجامع الصغير: إنها الزلات التي لا حد فيها ثم قال: إن الحديث ضعيف، وقال صاحب الجامع: أخرجه أحمد في مسنده، والبخاري في الأدب، أبو داود هذا. وبعد وجود الاستثناء وفهم الغرض من الحديث فلا علينا إذا كان الحديث في منتهى الصحة فكلام الكاتب هنا إنما يتوجه إلى قضاء ابن حزم وليس من التعزير.

(٤) والعفو بالمعنى الذي نقرره هو أمر أخروي فراجع أمثلته السابقة حتى أنه عبر عنه فيما سبق آنفاً بحصول =

الحدود بالشبهات. فإن الدليل يقوم هنالك مفيداً للظن في إقامة الحد ومع ذلك فإذا عارضه شبهة وإن ضعفت غلب حكمها ودخل[١] صاحبها في حكم العفو. وقد يعد هذا المجال مما خولف فيه الدليل بالتأويل وهو من هذا النوع أيضاً[٢]. ومثال مخالفته بالتأويل مع المعرفة بالدليل ما وقع في الحديث في تفسير قوله تعالى: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جُناحٌ فيما طَعِمُوا﴾ [المائدة: ٩٣] الآية. عن قُدامة بن مظعون حين قال لعمر بن الخطاب: إن كنتُ شربتها فليس لك أن تجلدني. قال عمر: ولم؟ قال: لأن الله يقول: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحاتُ جناحٌ فيما طَعِموا﴾ [المائدة: ٩٣] الآية. فقال عمر إنك أخطأت التأويل يا قُدامة إذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله. قال القاضي إسماعيل وكأنه أراد أن هذه الحالة تكفر ما كان من شربه لأنه كان ممن اتقى وآمن وعمل الصالحات وأخطأ في التأويل بخلاف من استحلها[٣] كما في حديث علي رضي الله عنه. ولم يأت في حديث قُدامة أنه حد. ومما وقع في المذهب في المستحاضة تترك الصلاة زماناً جاهلة بالعمل أنه لا قضاء عليها فيما تركت. قال في مختصر ما ليس في المختصر لو طال بالمستحاضة والنفساء الدمُ فلم تصل النفساء ثلاثة أشهر ولا المستحاضة شهراً لم يقضيا ما مضى ـ إذا تأولنا في ترك الصلاة دوام ما بهما من الدم ـ وقيل في المستحاضة إذا تركت بعد أيام أقْرَائها يسيراً أعادته وإن كان كثيراً فليس عليها قضاؤه بالواجب. وفي سماع أبي زيد عن مالك أنها إذا تركت الصلاة بعد الاستظهار جاهلة لا تقضي صلاة تلك الأيام. واستحب ابن القاسم لها القضاء. فهذا كله مخالفة للدليل مع الجهل والتأويل فجعلوه من قبيل العفو. ومن ذلك أيضاً المسافر يقدم[٤]

= المغفرة وهي حكم أخروي بالقصد الأول وإن كان قد يتبعها عدم الحد في مثل الشرب مثلاً إلا أن هناك أموراً لا شيء فيها دنيوياً كخطأ الاجتهاد مثلاً فإن عفوه أخروي صرف.

(١) وهل هذا لا يسقط الإثم أيضاً وظاهر أنه يسقطه في غالب صور الشبهة فإذا استقلت الشبهة بإسقاط الحد لا يكون من مرتبة العفو التي هي موضوعنا.

(٢) لأنه الضرب الثاني من النوع الثاني إلا أنه يقال عليه كيف يعد خروجاً عن مقتضى الدليل بالتأويل مع أنه وقوف مع الدليل الصريح (أدرؤوا الحدود بالشبهات) فهو لم يخرج عن الدليل العام في الحدود المخصص بهذا الدليل لأنه بعد تخصصه لا يقال خرج عنه بل هو أعمال للدليل المخصص الذي أفاد أن دلالة العام لا تشمل هذا الموضع فلا نسلم أن درء الحدود بالشبهات من النوع الثاني بقسيمة لأنه لا ترك فيه الدليل بغير قصد ولا بقصد بالتأويل.

(٣) يراجع.

(٤) تأمل لتدرك الفرق بين هذه الأمثلة وما مضى فيمن سافر أقل من أربعة برد حيث كان من الأول الواقف مع مقتضى الدليل المعارض بقوي وبين هذا الخارج عن الدليل متأولاً ـ فالفرق غير ظاهر.

قبل الفجر فيظن أن من لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له. أو تطهر الحائض قبل طلوع الفجر فتظن أنه لا يصح صومها حتى تطهر قبل الغروب فلا كفارة هنا وإن خالف الدليل. لأنه متأول. وأسقاط الكفارة هو[١] معنى العفو.

وأما النوع الثالث: وهو العمل بما هو مسكوت عن حكمه ففيه نظر. فإن خلوا بعض الوقائع عن حكم الله مما اختلف فيه. فأما على القول بصحة الخلو فيتوجه النظر وهو مقتضى الحديث «وما سكت عنه فهو عفو» وأشباهه مما تقدم وأما على القول الآخر فيشكل الحديث إذ ليس ثَمَّ مسكوت عنه بحال بل هو إما منصوص وإما مقيس على منصوص. والقياس من جملة الأدلة الشرعية فلا نازلة إلا ولها في الشريعة محل حكم فانتفى المسكوت عنه إذاً. ويمكن أن يصرف السكوت على هذا القول إلى ترك الاستفصال مع وجود مظنته. وإلى السكوت عن مجاري العادات مع استصحابها في الوقائع. وإلى السكوت عن أعمال أخذت قبل من شريعة إبراهيم عليه السلام. فالأول كما في قوله تعالى: ﴿وطعامُ الذين أوتوا الكتاب حل لكم﴾ [المائدة: ٥] فإن هذا العموم يتناول بظاهره ما ذبحوا لأعيادهم وكنائسهم. وإذا نظر إلى المعنى أشكل لأن في ذبائح الأعياد زيادةً تنافي أحكام الإسلام. فكان للنظر هنا مجال. ولكن مكحولاً سئل عن المسألة فقال كُلْه قد علم الله ما يقولون وأحل ذبائحهم. يريد والله أعلم أن الآية لم يخص عمومها وإن وجد هذا الخاص المنافي. وعلم الله مقتضاه ودخوله تحت عموم اللفظ ومع ذلك فأحل ما ليس فيه عارض وما هو فيه لكن بحكم العفو عن وجه المنافاة. وإلى نحو هذا يشير قوله عليه السلام: «وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها» وحديث الحج أيضاً مثل هذا حين قال: «أَحَجُّنا هذا لعامنا أو للأبد؟» لأن اعتبار اللفظ يعطي أنه للأبد فكره عليه السلام سؤاله وبين له علة ترك السؤال عن مثله. وكذلك حديث «أن أعظم المسلمين في المسلمين جُرماً» الخ يشير إلى هذا المعنى. فإن السؤال عما لم يحرم ثم يحرم لأجل المسألة إنما يأتي في الغالب من جهة إبداء وجه[٢] فيه يقتضي التحريم مع أن له أصلاً يرجع إليه في الحلية وإن اختلفت فروعه في أنفسها أو دخلها معنى يخيل الخروج عن حكم ذلك الأصل. ونحو حديث «ذَروني[٣] ما تركتكم» وأشباه ذلك.

---

(١) ولم لم نقل وإسقاط الإثم أيضاً وكأنه بان على ما سبق له آنفاً من أن الكلام في الأحكام الدنيوية وقد علمت أن هذا لا يطرد في أصل المسألة وأمثلته الكثيرة لها بل وتصريحه سابقاً بقوله ورفع الحرج والمغفرة.

(٢) أي فهو يسكت عنه أي يترك الاستفصال فيه مع وجود مظنته.

(٣) فلا يستقصوا فيترتب على ذلك تفصيل لا يكون فيه مصلحتكم.

والثاني: كما في الأشياء التي كانت في أول الإسلام على حكم الإقرار ثم حرمت بعد ذلك بتدريج كالخمر. فإنها كانت معتادة الاستعمال في الجاهلية ثم جاء الإسلام فتركت على حالها قبل الهجرة وزماناً بعد ذلك. ولم يتعرض في الشرع للنص على حكمها حتى نزل: ﴿يسألونَكَ عن الخمر والميسر﴾ [البقرة: ٢١٩] فبين ما فيها من المنافع والمضار وإن الأضرار فيها أكبر من المنافع. وترك الحكم الذي اقتضته المصلحة وهو التحريم. لأن القاعدة الشرعية أن المفسدة إذا أرْبَتْ على المصلحة فالحكم للمفسدة. والمفاسد ممنوعة[١] فبان وجه المنع فيهما غير أنه لما لم ينص على المنع وإن ظهر وجهه تمسكوا بالبقاء مع الأصل الثابت لهم بمجاري العادات. ودخل لهم تحت العفو إلى أن نزل ما في سورة المائدة من قوله تعالى: ﴿فاجتنبوه﴾ [المائدة: ٩٠] فحينئذ استقر حكم التحريم. وارتفع العفو. وقد دل على ذلك قوله تعالى: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جُناحٌ فيما طعموا﴾ [المائدة: ٩٣] الآية. فإنه لما حرمت قالوا كيف بمن مات وهو يشربها فنزلت الآية. فرفع الجناح هو معنى[٢] العفو. ومثل ذلك الربا المعمول به في الجاهلية وفي أول الإسلام. وكذلك بيوع الغرر الجارية بينهم كبيع المضامين والملاقيح. والثمر قبل بدو صلاحه. وأشباه ذلك كلها كانت مسكوتاً عنها. وما سكت عنه فهو في معنى العفو. والنسخ بعد ذلك لا يرفع هذا المعنى لوجود جملة منه باقية إلى الآن على حكم إقرار الإسلام كالقراض والحكم في الخنثى بالنسبة إلى الميراث وغيره. وما أشبه ذلك مما نبه عليه العلماء. والثالث كما في النكاح والطلاق والحج والعمرة وسائر أفعالهما إلا ما غيروا فقد كانوا يفعلون ذلك قبل الإسلام. فيفرقون بين النكاح والسفاح. ويطلقون ويطوفون بالبيت أسبوعاً. ويمسحون الحجر الأسود. ويسعون بين الصفا والمروة. ويلبون ويقفون بعرفات. ويأتون مزدلفة. ويرمون الجمار ويعظمون الأشهر الحرم ويحرمونها. ويغتسلون من الجنابة. ويغسلون موتاهم ويكفنونهم ويصلون عليهم. ويقطعون السارق ويصلبون قاطع الطريق إلى غير ذلك مما كان فيهم من بقايا ملة أبيهم ابراهيم. فكانوا على ذلك إلى أن جاء الإسلام فبقوا على حكمه حتى أحكم الإسلام منه ما أحكم. وانتسخ ما خالفه فدخل ما كان قبل[٣] ذلك في حكم العفو مما لم يتجدد فيه خطاب زيادة على التلقي من

---

(١) ولذا قال بعضهم أن التحريم بدأ من هذه الآية لأنه ذكر ما يقتضي الحرمة لكن لما لم ينص تمسكوا بالأصل بمقتضى العادة فكان عفواً.

(٢) تنبه لهذا فهو يؤيد ما قلناه في معنى العفو وأن الأصل فيه الحكم الأخروي والأحكام الدنيوية إن وجدت تكون تابعة له.

(٣) مما استمروا عليه مدة ثم نسخ.

الأعمال المتقدمة. وقد نسخ منها ما نسخ وأبقى منها ما أبقى على المعهود الأول. فقد ظهر بهذا البسط مواقع العفو في الشريعة وانضبطت والحمد لله على أقرب ما يكون أعمالاً لأدلته الدالة على ثبوته. إلا أنه بقي النظر في العفو هل هو حكم أم لا. وإذا قيل حكم فهل يرجع إلى خطاب التكليف. أم إلى خطاب الوضع. هذا محتمل كله. ولكن لما لم يكن مما ينبني عليه حكم عملي لم يتأكد البيان فيه فكان الأولى تركه والله الموفق للصواب.

المسألة الحادية عشرة:

طلب الكفاية يقول العلماء بالأصول أنه متوجه على الجميع. لكن إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين. وما قالوه صحيح من جهة كلي[1] الطلب. وأما من جهة جزئيه ففيه تفصيل. وينقسم أقساماً. وربما تشعب تشعباً طويلاً ولكن الضابط للجملة من ذلك أن الطلب وارد على البعض. ولا على البعض كيف كان ـ ولكن على من فيه أهلية القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عموماً.

والدليل على ذلك أمور:

أحدها: النصوص الدالة على ذلك كقوله تعالى: ﴿وما كان المؤمنون لِيَنْفِرُوا كافة فلولا نفر من كل فِرقة منهم طائفةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢] الآية. فورد التحضيض على طائفة لا على الجميع. وقوله: ﴿ولْتكن[2] منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف﴾ [آل عمران: ١٠٤] الآية. وقوله تعالى: ﴿وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فَلْتَقُمْ طائفة منهم﴾ [النساء: ١٠٢] الآية إلى آخرها. وفي القرآن من هذا النحو أشياء كثيرة ورد الطلب فيها نصاً على البعض لا على الجمع.

---

(١) أي باعتبار مجموعة فروض الكفايات وإلا فهذا إنما يتوجه على بعض المكلفين المتأهلين للقيام به ويتفرع على هذا أنه إذا لم يقم به أحد فإن الإثم لا يعم المكلفين بل يخص المتأهلين فقط هذا مراده ومحل استدلاله فعليك بتطبيق أدلته على هذا المعنى وهذا غير الخلاف بين الأصولين في أنه متوجه على الكلي الإفرادي كما هو التحقيق أو المجموعي كما هو مقابله لأن خلافهم يجري هنا أيضاً بعد تسليم مسألته هنا. فيقال هل البعض المتأهل لهذا الفرض الوارد عليه الطلب المراد به كل البعض الإفرادي أو المجموعي.

(٢) هذه الآيات لا تدل على أن الطلب متوجه إلى البعض بل للمانع أن يقول المعنى يجب عليكم جميعاً أن يكون بعضكم المتأهل لذلك داعياً إلى الخير مثلاً ومعنى توجه الطلب على الجميع أن ينهضوهم لذلك ويعدوهم له ويعاونوهم بكل المسائل ليتحقق هذا المهم من المصلحة فإن لم يحصل هذا المهم من المصلحة أثم جميع المكلفين المتأهل وغيره وفي مثله (واتقوا فتنة لا تصيبنّ الذين ظلموا) الخ.

والثاني: ما ثبت من القواعد الشرعية القطعية في هذا المعنى كالإمامة[١] الكبرى أو الصغرى. فإنها إنما تتعين على من فيه أوصافها المرعية لا على كل الناس. وسائر الولايات بتلك المنزلة إنما يطلب[٢] بها شرعاً باتفاق من كان أهلاً للقيام بها والغَناء فيها. وكذلك الجهاد ـ حيث يكون فرض كفاية ـ إنما يتعين[٣] القيام به على من فيه نجدة وشجاعة. وما أشبه ذلك من الخطط الشرعية. إذ لا يصح أن يطلب بها من لا يبدىء فيها ولا يعيد؛ فإنه من باب تكليف ما لا يطاق بالنسبة إلى المكلف، ومن باب العبث بالنسبة إلى المصلحة المجتلبة أو المفسدة المستدْفعة. وكلاهما باطل شرعاً.

والثالث: ما وقع من فتاوى[٤] العلماء، وما وقع أيضاً في الشريعة من هذا المعنى. فمن ذلك ما روي عن محمد رسول الله ﷺ وقد قال لأبي ذرّ[٥]: «يا أبا ذرٍّ إني أراك ضَعيفاً وإني أحب لك ما أحب لنفسي لا تأمّرنَّ على اثنين ولا تَولّين مال يتيم» وكلا الأمرين من فروض الكفاية؛ ومع ذلك فقد نهاه عنها. فلو فرض إهمال الناس لهما لم يصح[٦] أن يقال بدخول أبي ذر في حرج الأهمال. ولا من كان مثله. وفي الحديث: «لا تَسأل الإمارة»[٧]

---

(١) على رأيه يكون الإثم الآن حيث لا خلافة قائمة على من كان فيه الأوصاف المتعبرة للخلافة لا غير وليست الأمة بآثمة فإذا فرض أن الشروط المرعية غير متوفرة الآن فلا إثم على أحد وهذا ما لا يمكن أن يسلم به والتعين الذي يقوله شيء آخر غير فرض الكفاية الذي هو موضوعنا.

(٢) بل الذي يقال إنما تسند إلى من كان أهلاً ولكن المطالب بذلك الجميع.

(٣) لسنا في فرض العين فهذا مسلم أنه إنما يتعين على هؤلاء ولكن علينا جميعاً أن يحصل ذلك وبالجملة فالقيام فعلاً بالمصلحة إنما يسند إلى من يتأهل له وقد يكون الطلب المتوجه إليه في ذلك طلب عين إذا لم يوجد متأهل خلافه فإن وجد كان الطلب لا يزال كفائياً كغيره ممن لم يتأهل ويكون الفرق بين المتأهل وغيره أن غير المتأهل عليه أن يعمل ليقوم بها المتأهل والمتأهل عليه ذلك وعليه إذا تعين لها أن يقوم بها.

(٤) هل فتاوى العلماء تعتبر دليلاً في مثل هذا وهو أصل كبير في الدين ينبني عليه كما قلنا أحكام تشمل الأمة أو لا تشملها؟

(٥) رواه مسلم وأبو داود وغيرهما عن أبي ذر.

(٦) وهذا صريح فيما قررناه من أنه ينبني على كلامه أن المخاطب بفرض الكفاية خصوص من فيه أهلية له فلو أهمل لم تأثم الأمة حتى لو فرض أن المسلمين كان فيهم واحد فقط أهلاً للخلافة ولم يتوسدها كان هو الآثم فقط. وهل ينال الخلافة بغير الأمة التي تعهد إليه بها؟ فإذا لم تنهضه الأمة وتبايعه كانت آثمة قطعاً.

(٧) تمامه: «فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها. وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها» قال في المشكاة: متفق عليه.

وهذا النهي يقتضي أنها غير عامة الوجوب. ونهى أبو بكر رضي الله عنه بعضَ الناس عن الإمارة؛ فلما مات رسول الله ﷺ وليها أبو بكر فجاءه الرجل فقال: نهيتني عن الإمارة ثم وليت؟ فقال له: وأنا الآن أنهاك عنها. واعتذر له عن ولايته هو بأنه لم يجد من ذلك بدًّا. وروي أن تميماً الداري استأذن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما في أن يقصّ؛ فمنعه من ذلك؛ وهو من مطلوبات الكفاية ـ أعني هذا النوع من القصص الذي طلبه تميم رضي الله عنه ـ وروي نحوه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

وعلى هذا المَهيَع جرى العلماء في تقرير كثير من فروض الكفايات: فقد جاء عن مالك أنه سئل عن طلب العلم: أفرضٌ هو؟ فقال: أمّا على كل الناس فلا. يعني به الزائد على الفرض العيني. وقال أيضاً: أمّا من كان فيه موضع للإمامة فالاجتهاد في طلب العلم عليه واجب، والأخذ في العناية بالعلم على قدر النية فيه. فقسم كما ترى فجعل مَن فيه قبولية للإمامة مما يتعين عليه. ومن لا، جعله مندوباً إليه. وفي ذلك بيان أنه ليس على كل الناس[١]. وقال سحنون: من كان أهلاً للإمامة وتقليد العلوم ففرض عليه أن يطلبها، لقوله تعالى: ﴿ولتَكن منكم أمّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ [آل عمران: ١٠٤] ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به!؟ أو لا يعرف المنكر كيف ينهى عنه؟!

وبالجملة فالأمر في هذا المعنى واضح. وباقي البحث في المسألة موكول إلى علم الأصول.

لكن قد يصح أن يقال أنه واجب على الجميع على وجه[٢] من التجوز؛ لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة. فهم مطلوبون بسدّها على الجملة. فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلاً لها. والباقون ـ وإن لم يقدروا عليها ـ قادرون على إقامة القادرين. فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب بإقامتها. ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها. فالقادر إذاً مطلوب بإقامة الفرض. وغير

---

(١) أي القيام به فعلاً وهذا لا نزاع فيه لأن طبيعة فرض الكفاية أنه يقوم به أحد المتأهلين له.

(٢) هذا مع قوله سابقاً فلو فرض إهمال الخ يقتضي أنه ليس وجوباً حقيقياً بحيث يأثم الجميع بالترك لأن هذا معنى التجويز الذي يقوله يعني وأنه ليس واجباً بمعناه الشرعي فلا يتم قوله بعد فلا يبقى للمخالفة وجه. وإن كان يريد أنه فرض على الجميع حقيقة يأثم الكل بتركه لأن عليهم إقامة القادر على الواجب يعني فإذا تركوا إثم الكل صح الكلام، لكن يخالف ما تقدم ويجعل البحث كله والمسألة جميعها غير منتجة ثمرة في الدين وتدخل تحت المسائل التي لا هي من صلب العلم ولا من ملحه.

القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر. إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة؛ من باب ما لا يتم الواجب إلا به. وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر.

فصل

ولا بد من بيان بعض تفاصيل هذه الجملة ليظهر وجهها وتتبين صحتها بحول الله.

وذلك أن الله عز وجل خلق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم لا في الدنيا ولا في الآخرة. ألا ترى إلى قول الله تعالى: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً﴾ [النحل: ٧٨]. ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدريج والتربية، تارة بالإلهام كما يلهم الطفل التقامَ الثدي ومصّه، وتارة بالتعليم. فطلب الناسَ بالتعلم والتعليم لجميع ما يستجلب به المصالح، وكافة ما تدرأ به المفاسد، إنهاضاً لما جبل فيهم من تلك الغرائز الفطرية، والمطالب الإلهامية؛ لأن ذلك كالأصل للقيام بتفاصيل المصالح ـ كان ذلك من قبيل الأفعال أو الأقوال أو العلوم والاعتقادات أو الآداب الشرعية أو العادية ـ وفي أثناء العناية بذلك يقوي في كل واحد من الخلق ما فطر عليه. وما أُلهِم له من تفاصيل الأحوال والأعمال فيظهر فيه وعليه، ويبرّز فيه على أقرانه ممن لم يهيأ تلك التهيئة. فلا يأتي زمان التعقل إلا وقد نجم على ظاهره ما فطر عليه في أوليته. فترى واحداً قد تهيأ لطلب العلم، وآخر لطلب الرّياسة، وآخر للتصنع ببعض المهن المحتاج إليها، وآخر للصراع والنطاح. إلى سائر الأمور.

هذا وإن كان كل واحد قد غرز فيه التصرف الكلي، فلا بد في غالب العادة من غلبة البعض عليه. فيرد التكليف عليه معلماً مؤدباً في حالته التي هو عليها. فعند ذلك ينتهض الطلب على كل مكلف في نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه، ويتعين على الناظرين فيهم الالتفات إلى تلك الجهات؛ فيراعونهم بحسبها، ويراعونها إلى أن تخرج في أيديهم على الصراط المستقيم، ويعينونهم على القيام بها، ويحرضونهم على الدوام فيها؛ حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه من تلك الخطط. ثم يخلي بينهم وبين أهلها، فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها، إذا صارت لهم كالأوصاف الفطرية، والمدركات الضرورية. فعند ذلك يحصل الانتفاع، وتظهر نتيجة تلك التربية.

فإذا فرض مثلاً واحداً من الصبيان ظهر عليه حسن إدراك، وجودة فهم، ووفور حفظ لما يسمع ـ وإن كان مشارِكاً في غير ذلك من الأوصاف ـ ميل به نحو ذلك القصد. وهذا واجب على الناظر فيه من حيث الجملة، مراعاة لما يرجى فيه من القيام بمصلحة التعليم؛

فطلب بالتعلم وأدب بالآداب المشتركة بجميع العلوم. ولا بـد أن يمال منهـا إلى بعض فيؤخذ به، ويعان عليه؛ ولكن على الترتيب الذي نص عليه ربّانيو العلمـاء؛ فإذا دخل في ذلك البعض فمال به طبعه إليه على الخصوص، وأحبه أكثر من غيره، ترك ومـا أحب، وخص بأهله؛ فوجب عليهم إنهاضه فيه حتى يأخذ منه ما قدر له، من غير إهمال له ولا ترك لمراعاته. ثم إن وقف هنالك فحسن. وإن طلب الأخذ في غيره أو طلب به فعل معه فيه ما فعل فيما قبله. وهكذا إلى أن ينتهي.

كما لو بدأ بعلم العربية مثلاً ـ فإنه الأحق بالتقديم ـ فإنه يصرف إلى معلميها فصار من رعيتهم، وصاروا هم رعاة له. فوجب عليهم حفظه فيما طلب بحسب ما يليق به وبهم. فإن انتهض عزمه بعد إلى أن صار يحذق القرآن صار من رعيتهم. وصاروا هم رعاة له كذلك. ومثله أن طلب الحديث أو التفقه في الدين إلى سائر ما يتعلق بالشريعة من العلوم. وهكذا الترتيب فيمن ظهر عليه وصف الإقدام والشجاعة وتدبير الأمور. فيمال به نحو ذلك ويعلم آدابه المشتركة. ثم يصار به إلى ما هو الأولى فالأولى من صنائع التدبير: كالعِرافة أو النقابة أو الجندية أو الهداية أو الإمامة أو غير ذلك مما يليق به، وما ظهر له فيه نجابة ونهوض. وبذلك يتربى لكل فعلٍ هو فرضُ كفايةٍ قومٌ. لأنه سير أولاً في طريق مشترك. فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة. وإن كان به قوة زاد في السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية، وفي التي يندر من يصل إليها، كالاجتهاد في الشريعة والإمارة. فبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة.

فأنت ترى أن الترقي في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد، ولا هو على الكافة بإطلاق، ولا على البعض بإطلاق، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل، ولا بالعكس؛ بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل، ويوزع في أهل الإسلام بمثل هذا التوزيع. وإلا لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجوه. والله أعلم وأحكم.

المسألة الثانية عشرة:

ما أصله[١] الإباحة للحاجة أو الضرورة إلا أنه يتجاذبه العوارض المضـادة لأصل

---

(١) أي ما كان أصله مباحاً كالأكل والشرب والبيع والشراء والنكاح ولكنه اضطر إليه الشخص أو احتاج إليه حاجة يلحقه بسببها ضيق شديد وحرج لو ترك فعله. وهو مع كونه مضطراً إليه أو محتاجاً إليه تعرض له مفسدة واقعة بالفعل أو متوقعة. فهل يعتبر جانب اللاحق من المفسدة فتنقض حكم الإباحة فيصير ممنوعاً =

الإباحة وقوعاً أو توقعاً هل يكرّ على أصل الإباحة بالنقض أو لا؟ هذا محل نظر وإشكال. والقول فيه أنه لا يخلو إما أن يضطر إلى ذلك المباح أم لا، وإذا لم يضطر إليه فإما أن يلحقه بتركه حرج أم لا. فهذه أقسام[١] ثلاثة:

أحدها: أن يضطر إلى فعل ذلك المباح فلا بد من الرجوع إلى ذلك الأصل وعدم اعتبار ذلك العارض لأوجه. منها أن ذلك المباح قد صار واجب الفعل ولم يبق على أصله من الإباحة. وإذا صار واجباً لم يعارضه إلا ما هو مثله في الطرف الآخر أو أقوى منه. وليس فرض المسألة هكذا فلم يبق إلا أن يكون طرف الواجب أقوى فلا بد من الرجوع إليه. وذلك يستلزم عدم معارضة الطوارىء.

والثاني: أن محل الاضطرار مغتفرة في الشرع. أعني أن إقامة الضرورة معتبرة، وما يطرأ عليه من عارضات المفاسد مغتفر في جنب المصلحة المجتلبة؛ كما اغتفرت مفاسد أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وأشباه ذلك في جنب الضرورة لإحياء النفس المضطرة. وكذلك النطق بكلمة الكفر أو الكذب حفظاً للنفس أو المال حالة الإكراه. فما نحن فيه من ذلك النوع. فلا بد فيه من عدم اعتبار العارض للمصلحة الضرورية.

والثالث: إنا لو اعتبرنا العوارض ولم نغتفرها لأدى ذلك إلى رفع الإباحة[٢] رأساً. وذلك غير صحيح كما سيأتي في كتاب المقاصد من أن المكمل إذا عاد على الأصل بالنقض سقط اعتباره. واعتبار العوارض هنا إنما هي من ذلك الباب. فإن البيع والشراء حلال في الأصل؛ فإذا اضطر إليه وقد عارضه موانع في طريقه ففقد الموانع من المكملات كاستجماع الشرائط. وإذا اعتبرت أدى إلى ارتفاع ما اضطر إليه. وكل مكمل عاد على أصله بالنقض فباطل. فما نحن فيه مثله.

والقسم الثاني: أن لا يضطر إليه ولكن يلحقه بالترك حرج فالنظر يقتضي الرجوع إلى أصل الإباحة وترك اعتبار الطوارىء؛ إذ الممنوعات قد أبيحت رفعاً للحرج كما سيأتي لابن العربي في دخول الحمام، وكما إذا كثرت المناكر في الطرق والأسواق فلا يمنع ذلك

= مع أنه ضروري أو حاجي أو لا يعتبر الطارىء ويبقى لا حرج في استعماله؟ وقد مثل الضروري في المسألة الخامسة عشرة من كتاب الأدلة بالبيع والشراء الذي لا يسلم غالباً من القراء المنكر أو ملابسته بسببه. وسيمثل هنا لما في تركه الحرج بمخالطة الناس.

(١) وهي ما إذا اضطر إليه، وما إذا لحقه بتركه حرج، وما ليس واحد منها. وسيذكر الثالث أثناء المسألة الثالثة عشرة.

(٢) الإباحة هنا بمعنى الإذن كما هو ظاهر.

التصرف في الحاجات إذا كان الامتناع من التصرف حرجاً بيناً ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨] وقد أبيح الممنوع رفعاً للحرج؛ كالقرض الذي فيه بيع الفضة بالفضة ليس يداً بيد، وإباحة العرايا، وجميع ما ذكره الناس في عوارض النكاح(١)، وعوارض مخالطة الناس، وما أشبه ذلك. وهو كثير. هذا وإن ظهر ببادىء الرأي(٢) الخلاف ههنا فإن قوماً شددوا فيه على أنفسهم وهم أهل علم يقتدى بهم ومنهم من صرح في الفتيا بمقتضى الانكفاف واعتبار العوارض، فهؤلاء إنما بتوا في المسألة على أحد وجهين: إما أنهم شهدوا بعدم الحرج لضعفه عندهم وأنه مما هو معتاد في التكاليف. والحرج المعتاد مثله في التكاليف غير مرفوع. وإلا لزم ارتفاع جميع التكاليف أو أكثرها. وقد تبين ذلك في القسم الثاني من قسمي الأحكام. وأما أنهم عملوا وأفتوا باعتبار الاصطلاح الواقع في الرخص. فرأوا أن كون المباح رخصة يقضي برجحان الترك مع الإمكان وإن لم يطرق في طريقه عارض. فما ظنك به إذا طرق العارض؟ والكلام في هذا المجال أيضاً مذكور في قسم الرخص. وربما اعترضت(٣) في طريق المباح عوارض يقضي مجموعها برجحان اعتبارها؛ ولأن ما يلحق فيها من المفاسد أعظم مما يلحق في ترك ذلك المباح، وأن الحرج فيها أعظم منه في تركه وهذا أيضاً مجال اجتهاد. إلا أنه يقال: هل يوازي الحرج اللاحق بترك الأصل الحرج اللاحق بملابسة العوارض أم لا؟ وهي مسألة نرسمها الآن بحول الله تعالى وهي:

المسألة الثالثة عشرة:

فنقول: لا يخلو أن يكون فقد العوارض بالنسبة إلى هذا الأصل من باب المكمل له

---

(١) أي إذا ترتب على النكاح دخول في كسب الشبهات وارتكاب بعض الممنوعات قالوا: إن هذا لا يمنع النكاح. ويعرض للمخالطة وقوع أو توقع سماع المنكرات ورؤيتها. ومع ذلك لم تمنع.

(٢) وعليه يكون خلافاً في حال لا خلافاً حقيقياً فلذا قال: ظهر ببادىء الرأي أي أن هؤلاء لو بنوا على أن فيه حرجاً لقالوا بعدم اعتبار العوارض.

(٣) سيذكر القسم الثالث أثناء المسألة الآتية بعد أن يتكلم في صدرها ما يشرح فيه ما يعترض طريق المباح من مفاسد قد تكون أرجح من فوت الأصل المحتاج إليه الذي فرض فيه أن يلحقه بالترك له حرج ومشقة. ولكنه صنيع غير مناسب إذ أنه عقد مسألة خاصة ليبين فيها تفاصيل لبعض أحكام القسم الثاني وأدرج فيها حكم القسم الثالث وتفاصيل أحكامه. وكان الأجدر به أن يسوق ما يتعلق بالقسم الثاني لاحقاً لبيانه هنا دون عقد مسألة خاصة به. لأن ما ذكره بالنسبة إلى القسم الثاني في المسألة التالية ليس بأكثر ولا بأهم مما ذكره في بيانه في مسألته الثانية عشرة. وأيضاً فإنه مع كونه فرض المسألة في تتميم هذا القسم كما قال هنا جاء فيها بالقسم الثالث برمته في جمل أوسع مما يخص القسم الثاني. فالصنيع غير وجيه.

في بابه، أو من باب آخر هو أصل في نفسه. فإن كان هذا الثاني فإما أن يكون واقعاً أو متوقعاً. فإن كان متوقعاً فلا أثر له مع وجود الحرج لأن الحرج بالترك واقع وهو مفسدة؛ ومفسدة العارض متوقعة متوهمة فلا تعارض الواقع ألبتة. وأما إن كان واقعاً فهو محل الاجتهاد في الحقيقة. وقد تكون مفسدة العوارض فيه أتم من مفسدة ترك المباح. وقد يكون الأمر بالعكس. والنظر في هذا بابه باب التعارض والترجيح. وإن كان الأول فلا يصح التعارض ولا تساوى المفسدتين؛ بل مفسدة فقد الأصل أعظم. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أن المكمل مع مكمله كالصفة مع الموصوف وقد مر[١] بيان ذلك في موضعه. وإذا كان فقد الصفة لا يعود بفقد الموصوف على الإطلاق[٢] ـ بخلاف العكس ـ كان جانب الموصوف أقوى في الوجود والعدم، وفي المصلحة والمفسدة. فكذا ما كان مثل ذلك.

والثاني: أن الأصل مع مكملاته كالكلي مع الجزئي. وقد علم[٣] أن الكلي إذا عارضه الجزئي فلا أثر للجزئي. فكذلك هنا لا أثر لمفسدة فقد المكمِّل في مقابلة وجود مصلحة المكمَّل.

والثالث: أن المكمل من حيث هو مكمل إنما هو مقو لأصل المصلحة ومؤكد لها. ففوته إنما هو فوت بعض المكملات. مع أن أصل المصلحة باق وإذا كان باقياً لم يعارضه ما ليس في مقابلته. كما أن فوت أصل المصلحة لا يعارضه بقاء مصلحة المكمل وهو ظاهر.

والقسم الثالث من القسم[٤] الأول: وهو أن لا يضطر إلى أصل المباح ولا يلحق بتركه حرج. فهو محل اجتهاد. وفيه تدخل قاعدة الذرائع بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية. فإن هذا الأصل متفق عليه في الاعتبار. ومنه[٥] ما فيه خلاف كالذرائع في البيوع وأشباهها؛ وإن كان أصل الذرائع أيضاً متفقاً عليه. ويدخل فيه أيضاً قاعدة تعارض الأصل والغالب. والخلاف فيه شهير. ومجال النظر في هذا القسم دائر بين طرفي نفي وإثبات متفق عليهما. فإن أصل التعاون على البر والتقوى أو الإثم والعدوان مكمل لما

---

(١) يراجع.
(٢) أي وقد يعود إذا كانت صفة لازمة لتحقيق الماهية.
(٣) وسيأتي في أول باب الأدلة فراجعه لتعرف معنى عدم أثر الجزئي في مقابلة الكلي.
(٤) لعله من التقسيم الأول أي: التقسيم في أول المسألة السابقة.
(٥) أي في فروعه.

هو عون عليه. وكذلك أصل الذرائع. ويقابله في الطرف الآخر أصل الإذن الذي هو مكمِّل لا مكمَّل.

ولمن يقول باعتبار الأصل من الإباحة أن يحتج بأن أصل الإذن راجع إلى معنى ضروري؛ إذ قد تقرر أن حقيقة الإباحة التي هي تخيير، حقيقة تلحق بالضروريات. وهي أصول المصالح. فهي في حكم الخادم لها إن لم تكن في الحقيقة إياها. فاعتبار المعارض في المباح اعتبار لمعارض الضروري في الجملة، وإن لم يظهر في التفصيل كونه ضرورياً. وإذا كان كذلك صار جانب المباح أرجح من جانب معارضه الذي لا يكون مثله. وهو خلاف الدليل. وأيضاً إن فرض عدم اعتبار الأصل لمعارضه[1] المكمل، وأطلق هذا النظر، أو شك أن يصار فيه إلى الحرج الذي رفعه الشارع لأنه مظنته. إذ عوارض المباح كثيرة. فإذا اعتبرت فربما ضاق المسلك وتعذر المخرج. فيصار إلى القسم الذي قبله وقد مر ما فيه[2]. ولما كان إهمال الأصل من الإباحة هو المؤدي إلى ذلك لم يسغ الميل إليه ولا التعريج عليه. وأيضاً فإذا كان هذا الأصل دائراً بين طرفين متفق عليهما وتعارضا عليه لم يكن الميل إلى أحدهما بأولى من الميل إلى الآخر. ولا دليل في أحدهما إلا ويعارضه مثل ذلك الدليل. فيجب الوقوف إذاً. إلا أنَّ لنا فوق ذلك أصلاً أعم[3]: وهو أن أصل الأشياء إما الإباحة وإما العفو. وكلاهما يقتضي الرجوع إلى مقتضى الإذن. فكان هو الراجح.

والمرجح[4] جانب العارض أن يحتج بأن مصلحة المباح من حيث هو مباح، مخير في تحصيلها وعدم تحصيلها. وهو دليل على أنها لا تبلغ مبلغ الضروريات. وهي كذلك أبداً؛ لأنها متى بلغت ذلك المبلغ لم تبق مخيراً فيها. وقد فرضت كذلك. هذا خلف. وإذا تخير المكلف فيها فذلك قاض بعدم المفسدة في تحصيلها، وجانب العارض يقضي بوقوع المفسدة أو توقعها. وكلاهما صاد عن سبيل التخيير. فلا يصح ـ والحالة هذه ـ أن تكون مخيراً فيها. وذلك معنى اعتبار العارض المعارض دون أصل الإباحة. وأيضاً فإن أصل المتشابهات داخل تحت هذا الأصل؛ لأن التحقيق فيها أنها راجعة إلى أصل الإباحة. غير أن توقع مجاوزتها إلى غير الإباحة هو الذي اعتبره الشارع، فنهى عن ملابستها. وهو أصل قطعي مرجوع إليه في أمثال هذه المطالب، وينافي الرجوع إلى أصل الإباحة. وأيضاً

(١) أي لأجل معارضه فاللام للتعليل.
(٢) وهو قوله وإن كان الأول فلا يصح التعارض الخ.
(٣) لا يتم الدليل الثالث إلا به.
(٤) حججه متينة أما الأول فخطابيات لا تثبت عند بحثها.

فالاحتياط للدين ثابت من الشريعة مخصص لعموم أصل الإباحة إذا ثبت؛ فإن المسألة مختلف فيها. فمن قال أن الأشياء قبل ورود الشرائع على الحظْر فلا نـظر[١] في اعتبار العوارض؛ لأنها ترد الأشياء إلى أصولها فجانبها أرجح. ومن قال الأصل الإباحة أو العفو فليس ذلك على عمومه باتفاق؛ بل له مخصصات. ومن جملتها أن لا يعارضه طارىء ولا أصل. وليست مسألتنا بمفقودة المعارض، ولا يقال أنهما يتعارضان. لا مكان تخصيص أحدهما بالآخر؛ كما لا يصح أن يقال أن قوله عليه السلام: «لا يرث المسلمُ الكافرَ»[٢] معارض لقوله تعالى: ﴿يُوصِيكم الله في أولادكم للذكر مثلُ حظ الأنثيين﴾ [النساء: ١١] وأوجه الاحتجاج من الجانبين كثيرة. والقصد التنبيه على أنها اجتهادية كما تقدم. والله أعلم.

* * *

القسم الثاني من قسمي الأحكام

وهو يرجع إلى خطاب الوضع. وهو ينحصر[٣] في الأسباب، والشروط، والموانع، والصحة والبطلان، والعزائم والرخص. فهذه خمسة أنواع. فالأول ينظر فيه في مسائل.

المسألة الأولى:

الأفعال الواقعة في الوجود المقتضية لأمور تشرع لأجلها، أو توضع فتقتضيها على الجملة ضربان:

أحدهما: خارج عن مقدور المكلف.

والآخر: ما يصح دخوله تحت مقدوره.

فالأول: قد يكـون سبباً، ويكـون شرطـاً، ويكون مـانعاً. فـالسبب مثل[٤] كـون

---

(١) أي فلا تحتاج إلى نظر في ذلك بل لا بد من اعتبارها.

(٢) رواه في التيسير عن الستة إلا النسائي.

(٣) لم يحصره الآمدي فيها وإن اقتصر في بيانه عليها. أما تحرير الكمال فقد زاد فيها كثيراً فراجعه. وقال ابن الحاجب: إن الصحة والبطلان أمر عقلي لا حكم شرعي فنفى أن يكونا حكمين وضعيين. ونفى بعضهم أن يكون هناك أحكام وضعية ورجعها إلى الأحكام التكليفية، لأن خطاب الوضع يرجع إلى الاقتضاء أو التخيير، إذ معنى جعل الزنا سبباً لوجوب الحد وجوب الحد إذا حصل الزنا. وجعل الطهارة شرطاً لصحة المبيع، جواز الانتفاع به عند تحقق الطهارة وحرمته دونها. فالاقتضاء والتخيير إما صريح أو ضمني. وفي الحقيقة هو خلاف لا تظهر له ثمرة عملية.

(٤) ذكر في السبب أمثلة لما يشرع من أجله وما يوضع من أجله كالسلس. ولم يذكر ما يوضع من أجله في

الاضطرار سبباً في إباحة الميتة، وخوف العنت سبباً في إباحة نكاح الإماء، والسلس سبباً في إسقاط وجوب الوضوء لكل صلاة مع وجود الخارج، وزوال الشمس أو غروبها أو طلوع الفجر سبباً في إيجاب تلك الصلوات، وما أشبه ذلك. والشرط ككون الحول شرطاً في إيجاب الزكاة، والبلوغ شرطاً في التكليف مطلقاً، والقدرة على التسليم شرطاً في صحة البيع، والرشد شرطاً في دفع مال اليتيم إليه، وإرسال الرسل شرطاً في الثواب والعقاب، وما كان نحو ذلك. والمانع ككون الحيض مانعاً من الوطء والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصلوات وأداء الصيام، والجنون مانعاً من القيام بالعبادات وإطلاق التصرفات، وما أشبه ذلك.

وأما الضرب الثاني: فله نظران: نظر من حيث هو مما يدخل[1] تحت خطاب التكليف، مأموراً به أو منهياً عنه، أو مأذوناً فيه، من جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جلباً أو دفعاً، كالبيع[2] والشراء للانتفاع، والنكاح للنسل، والانقياد[3] للطاعة لحصول الفوز، وما أشبه ذلك. وهو بين. ونظر من جهة ما يدخل[4] تحت خطاب الوضع إما سبباً أو شرطاً أو مانعاً. أما السبب فمثل كون النكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع، والذكاة سبباً لحلية الانتفاع بالأكل، والسفر سبباً في إباحة القصر والفطر، والقتل والجرح سبباً للقصاص، والزنى وشرب الخمر والسرقة والقذف أسباباً لحصول تلك العقوبات، وما أشبه ذلك. فإن هذه الأمور وضعت أسباباً لشرع تلك المسببات. وأما الشرط فمثل كون النكاح شرطاً في وقوع الطلاق أو في حل مراجعة المطلقة ثلاثاً، والإحصان شرطاً في رجم الزاني، والطهارة شرطاً في صحة الصلاة، والنية

= الشرط والمانع إلا أن يقال أن الحيض مثلاً مانع مسقط لحق الوطء ووجوب الصلاة. وعدم الرشد مسقط لحقه في التصرفات.

(١، ٢) أي بقطع النظر عن كونه يترتب عليه مشروعية حكم أو وضعه. وبهذا الاعتبار لا يكون داخلاً معنا في بحثنا لأن بحثنا خاص بالأفعال من حيث كونها يشرع الحكم أو يوضع لأجلها. فالبيع والشراء وضعا سبباً شرعياً في حل الانتفاع لا لنفس الانتفاع. وكذا النكاح لم يكن سبباً شرعياً أو شرطاً للنسل.

(٣) أي فإن الانقياد لفعل الطاعة الذي وإن ترتب عليه مصلحة الفوز في الآخرة إلا أنه لا يعد حصول الفوز حكماً شرعياً حتى يكون مما دخل تحت النظر الثاني. ومثله يقال في الانقياد بالنسبة للوصف بالطاعة والعدّ من الطائعين.

(٤) أي أنه في النظر الأول لوحظ فيه أنه داخل تحت خطاب التكليف بقطع النظر عن كونه سبباً أو شرطاً مثلاً أما الثاني فالنظر فيه إلى جهة كونه شرطاً الخ مع كونه في كل من النظرين داخلاً تحت خطاب التكليف كما ترشد إليه الأمثلة في كليهما والضرب الثاني أمثلته جميعها واضحة لأنها أفعال داخلة تحت مقدور المكلف وشرع أو وضع لأجلها أحكام أخرى. فكانت سبباً لها أو شرطاً أو مانعاً.

شرطاً في صحة العبادات. فإن هذه الأمور وما أشببها ليست بأسباب ولكنها شروط معتبرة في صحة تلك المقتضيات. وأما المانع فككون نكاح الأخت مانعاً من نكاح الأخرى، ونكاح المرأة مانعاً من نكاح عمتها وخالتها، والإيمان مانعاً من القصاص للكافر، والكفر مانعاً من قبول الطاعات، وما أشبه ذلك. وقد يجتمع في الأمر الواحد أن يكون سبباً وشرطاً ومانعاً؛ كالإيمان هو سبب في الثواب، وشرط في وجوب الطاعات أو في صحتها. ومانع من القصاص منه للكافر. ومثله كثير. غير أن هذه الأمور الثلاثة لا تجتمع للشيء الواحد. فإذا وقع سبباً لحكم شرعي فلا يكون شرط فيه نفسه ولا مانعاً له لما في ذلك من التدافع، وإنما يكون سبباً لحكم وشرطاً لآخر ومانعاً لآخر. ولا يصح اجتماعها على الحكم الواحد، ولا اجتماع اثنين منها من جهة واحدة؛ كما لا يصح ذلك في أحكام خطاب التكليف.

المسألة الثانية:

مشروعية الأسباب[١] لا تستلزم مشروعية المسببات وإن صح التلازم بينهما عادة. ومعنى ذلك أن الأسباب إذا تعلق بها حكم شرعي من إباحة أو ندب أو منع أو غيرها من أحكام التكليف فلا يلزم أن تتعلق تلك الأحكام بمسبباتها. فإذا أمر بالسبب لم يستلزم الأمر بالمسبب؛ وإذا نهي عنه لم يستلزم النهي عن المسبب، وإذا خير فيه لم يلزم أن يخير في مسببه. مثال ذلك الأمر بالبيع مثلاً لا يستلزم[٢] الأمر بإباحة الانتفاع بالمبيع. والأمر بالنكاح لا يستلزم الأمر بحلية البضع. والأمر بالقتل في القصاص لا يستلزم الأمر بإزهاق الروح.

---

(١) محصل المسألة أن المسببات عن الأمور التكليفية لا يلزم أن تأخذ حكمها من إباحة أو منع مثلاً بل قد تكون المسببات غير داخلة في مقدور كإزهاق الروح ونفس الإحراق ووجود الرزق فهذه لا يعقل فيها تعلق حكم شرعي بها فضلاً عن نفس الحكم الذي تعلق بسببها. وقد تكون في مقدوره ولكنها تأخذ حكماً آخر كأكل لحم الخنزير المسبب عن ذبحه فذبحه ليس بحرام ولكن مسببه وهو أكل لحمه حرام. ومشترى الحيوان مباح ولكن مسببه وهو النفقة عليه واجبة. وقد يكون المسبب مقدوراً عليه وآخذاً حكم السبب وذلك كتحريم الربا وتحريم ما تسبب عنه وهو الانتفاع بمال الربا. والذكاة مباحة ولازمها وهو الأكل من المذبوح مباح. وهكذا. فالذي يقرره هنا هو أنه لا استلزام بين حكم السبب وحكم المسبب بل قد لا يكون للمسبب حكم شرعي رأساً، فعليك بتطبيق ما يذكره في المسألة على هذا والتوفيق بين ما يظهر ببادىء الرأي مخالفاً له.

(٢) أي فالبيع سبب في حل الانتفاع بالمبيع وليس الأمر بالبيع سبباً في الأمر بحل الانتفاع لأن الحل المسبب ليس إلا حكماً لله فلا يتعلق به الحكم الشرعي الذي في السبب وهو الأمر. ومثله يقال في النكاح ليتم له أن هذه الأمثلة الستة لا يوجد فيها أن الحكم الذي في السبب أخذه المسبب بل لا حكم في المسبب لأنه ليس من كسب العبد إلا أنه يبقى أن المناسب أن يقول زهوق الروح واحتراق الثوب.

والنهي عن القتل العدوان لا يستلزم النهي عن الإزهاق. والنهي عن التردي في البئر لا يستلزم النهي عن تهتك المردى فيها. والنهي عن جعل الثوب في النار لا يستلزم النهي عن نفس الإحراق. ومن ذلك كثير.

والدليل على ذلك ما ثبت في الكلام من أن الذي للمكلف تعاطي الأسباب وإنما المسببات من فعل الله وحكمه لا كسب فيه للمكلف. وهذا يتبين في علم آخر. والقرآن والسنة دالان عليه. فمما يدل على ذلك ما يقتضي ضمان الرزق كقوله تعالى: ﴿وأْمُر أهلكَ بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقاً نحن نرزقك﴾ [طه: ١٣٢] وقوله: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ [هود: ٦] وقوله: ﴿وفي السماء رزقكُمْ وما توعدون﴾ [الذاريات: ٢٢] إلى آخر الآية. وقوله: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً﴾ [الطلاق: ٢] الآية. إلى غير ذلك مما يدل على ضمان الرزق وليس المراد نفس التسبب إلى الرزق بل الرزق المتسبب إليه. ولو كان المراد نفس التسبب لما كان المكلف مطلوباً بتكسب فيه على حال، ولو بجعل اللقمة في الفم ومضغها، أو ازدراع الحب أو التقاط النبات أو الثمرة المأكولة؛ لكن ذلك باطل باتفاق. فثبت أن المراد إنما هو عين المسبب إليه. وفي الحديث «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقتم كما ترزقُ الطير» الحديث[1] وفيه «اعْقلها[2] وتوكل» ففي هذا ونحوه بيان لما تقدّم. ومما يبينه قوله تعالى: ﴿أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون﴾ [الواقعة: ٥٩] ﴿أفرأيتم ما تحرثون﴾[3] [الواقعة: ٦٣] ﴿أفرأيتم الماء

(١) بقيته «تغدو خماصاً وتروح بطاناً» فهي تغدو وتروح في طلب الرزق والتسبب إليه. والله تعالى يخلق لها الرزق فلم يقل تترك كل سبب فيحصل لها الرزق. والحديث رواه الترمذي بلفظ «لو أنكم تتوكلون» وقال: حسن صحيح.

(٢) فقد جمع بين طلب عقل الناقة والاعتماد على الله في حفظها المسبب عادة عن عقلها. ولو كان الحفظ مأموراً به كالسبب ما جمع بين العقل والتوكل بل كان يطلب الحفظ أيضاً أو يسكت عن التوكل على الأقل. فالجمع قاض بأن المسبب لا يتعلق به مشروعية. والحديث رواه الترمذي وقال: غريب.

(٣) أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون أي تنبتونه أم نحن المنبتون المثمرون له. والآيات الثلاث الأولى واضحة في البيان هنا لأن في كل منها نسبة التسبب للعبد وإنكار أن يكون له إيجاد للمسبب بل الموجد هو الله. أما الآية بعدها فليست مما تعلق به كسب للعبد مطلقاً لا في تسبب ولا غيره لأن الإنزال من المزن وهو محل الغرض لا شأن لنا به ولا تسبباً. فلو كان الكلام في الري المسبب عن الشرب وكانت الآية (أنتم تخلقون الري أم نحن الخالقون) لكانت الآية مما نحن فيه فتأمل. وانظر في الآية التي بعدها وعليك بالتأمل في صنيعه لتعرف السبب في هذا الأسلوب: جعل الآيات الأولى دليلاً وبدا بها وعلق عليها أولاً، ثم ذكر الآيات الأخيرة قائلاً ومما يبينه دخولاً عليه وقال بعد الحديثين: فيهما بيان لما تقدم. وخذ نموذجاً لطريق التأمل مثلاً: (الآية الأولى) فيها نفي التكليف بالمسبب صراحة لا نسألك رزقاً مع العلم بطلب الرزق والتسبب فيه لأدلة كثيرة من الكتاب والسنة (الآية الثانية) حصر الرزق في =

الذي تشربون﴾ [الواقعة: ٦٨] ﴿أفرأيتم النار التي تورون﴾ [الواقعة: ٧١] وأتى على ذلك كله ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات: ٩٦] ﴿والله خالق كل شيء﴾ [الزمر: ٦٢] وإنما جعل إليهم العمل ليجازوا عليه؛ ثم الحكم فيه لله وحده. واستقراء هذا المعنى من الشريعة مقطوع به. وإذا كان كذلك دخلت الأسباب المكلف بها في مقتضى هذا العموم الذي دل عليه العقل والسمع. فصارت الأسباب هي التي تعلقت بها مكاسب العباد دون المسببات؛ فإذاً لا يتعلق التكليف وخطابه إلا بمكتسب. فخرجت المسببات[1] عن خطاب التكليف؛ لأنها ليست من مقدورهم. ولو تعلق بها لكان تكليفاً بما لا يطاق. وهو غير واقع كما تبين في الأصول. ولا يقال أن الاستلزام موجود ألا ترى أن إباحة عقود البيع والإجارات وغيرها تستلزم إباحة الانتفاع الخاص بكل واحد منها. وإذا تعلق بها التحريم كبيع الربا والغرر والجهالة استلزم تحريم الانتفاع المسبب عنها. وكما في التعدي والغصب والسرقة ونحوها. والذكاة في الحيوان إذا كانت على وفق المشروع مباحة وتستلزم إباحة الانتفاع. فإذا وقعت على غير المشروع كانت ممنوعة واستلزمت منع الانتفاع. . . إلى أشياء من هذا النحو كثيرة. فكيف يقال إن الأمر بالأسباب والنهي عنها لا يستلزم الأمر بالمسببات ولا النهي عنها وكذلك في الإباحة؟

لأنا نقول هذا كله لا يدل على الاستلزام من وجهين:

أحدهما: أن ما تقدم من الأمثلة أول المسألة قد دل على عدم الاستلزام وقام الدليل على ذلك. فما جاء بخلافه فعلى حكم الاتفاق لا على حكم الالتزام.

الثاني: أن ما ذكر ليس فيه استلزام بدليل ظهوره في بعض تلك الأمثلة. فقد يكون السبب مباحاً والمسبب مأمور به. فكما نقول في الانتفاع بالمبيع أنه مباح، نقول في النفقة عليها أنها واجبة إذا كان حيواناً؛ والنفقة من مسببات العقد المباح. وكذلك حفظ الأموال

= كونه عليه تعالى فطبعاً لا يكلف به غيره (الآية الثالثة) جعل الرزق في السماء على ما هو ظاهرها وليس في متناول العبد فلا يكلف به مع أنه طلب بالتسبب إلى الرزق. أما الآيات الأخرى فنسب الخلق إليه تعالى لا للعبد ويلزمه ألا يطلب من العبد فهو ظاهر في أنه لا يكلف به غيره مع بقاء احتمال أنه سبحانه هو الخالق مع تسبب العبيد فيها ومطالبتهم بذلك التسبب بخلاف الآيات الأولى ففيها عدم المطالبة بالتسبب صريحة أو كالصريحة.

(١) لو أخذ هذا على عمومه لكر على المسألة بالنقض وكان الواجب أن يقال بدل لا تستلزم لا يترتب حكم شرعي على مسبباتها ولا يتعلق بها حكم مطلقاً لأنها كلها خارجة عن مقدوره مع أن صنيعه الآتي يسلم فيه أن بعضها يتعلق به حكم لكن لا على طريق الاستلزام. والواقع أن المسببات كثيرة منها ما هو كالسبب من مقدور المكلف ومنها ما ليس كذلك والأول قد يأخذ حكم سببه وقد يأخذ حكماً غيره.

المتملكة مسبب عن سبب مباح وهو مطلوب. ومثل ذلك الذكاة فإنها لا توصف بالتحريم إذا وقعت في غير المأكول كالخنزير والسباع العادية والكلب ونحوها، مع أن الانتفاع محرم في جميعها أو في بعضها ومكروه في البعض. هذا في الأسباب المشروعة. وأما الأسباب الممنوعة فأمرها أسهل[١] لأن معنى تحريمها أنها في الشرع ليست بأسباب. وإذا لم تكن أسباباً لم تكن لها مسببات. فبقي المسبب عنها على أصلها من المنع؛ لا أن[٢] المنع تسبب عن وقوع أسباب ممنوعة. وهذا كله ظاهر فالأصل مطرد والقاعدة مستتبة وبالله التوفيق. وينبني على هذا الأصل.

المسألة الثالثة:

وهي أنه لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسببات ولا القصد إليها؛ بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لا غير ـ أسباباً كانت أو غير أسباب، معللة كانت أو غير معللة.

والدليل على ذلك ما تقدم من أن المسببات راجعة إلى الحاكم المسبب، وأنها ليست[٣] من مقدور المكلف. فإذا لم تكن راجعة إليه فمراعاته ما هو راجع لكسبه هو اللازم. وهو السبب. وما سواه غير لازم. وهو المطلوب.

وأيضاً فإن[٤] من المطلوبات الشرعية ما يكون للنفس فيه حظ، وإلى جهته ميل؛ فيمنع من الدخول تحت مقتضى الطلب. فقد كان عليه الصلاة والسلام لا يولي على العمل من طلبه، والولاية الشرعية كلها مطلوبةٌ إما طلبَ الوجوبِ أو الندب؛ ولكن راعى عليه السلام في ذلك ما لعله يتسبب عن اعتبار الحظ. وشأن طلب الحظ في مثل هذا أن ينشأ عنه

---

(١) تقدم أنه يتفق فيها أن تكون مسبباتها ممنوعة كالغصب والسرقة. وقد تكون غير متعلق بها حكم شرعي كالقتل مع الموت مثلاً، فلا يظهر فرق بين الممنوعة والمأمور بها في درجة عدم الاستلزام.

(٢) يقال مثله في المأمور بها والمباحة ما دام الجميع لا استلزام فيه وأنه أمر اتفاقي.

(٣) مما سبق يعلم أنه ليس مطرداً، وأن من المسببات ما هو من مقدور المكلف ويتعلق به الخطاب المتعلق بنفس السبب، كالانتفاع بالمبيع في عقد البيع.

(٤) فالولاية الشرعية مثلاً لها مسببات كثيرة، وقد يكون القصد إلى بعض هذه المسببات مانعاً من التسبب فيها مع كونها مطلوباً شرعياً، كالقصد إلى حظوظ نفسه ومنافعه المسببة عن الولاية، فلا تكون الولاية حينئذ مطلوبة شرعاً. وجعل الشارع من أدلة قصد المكلف لحظوظه فيها طلبه لها. فلذلك منع مَن طلب الولاية منها. وإذا كان النظر إلى المسبب قد يكون قاضياً بجعل المطلوب شرعاً غير مطلوب بل وبجعل المباح غير مباح، فأولى ألا يلزم القصد إلى المسبب. يعني أن القصد إلى المسبب قد يضر فضلاً عن لزومه. فهو ترق في الاستدلال على أنه لا يلزم.

أمور تكره كما سيأتي بحول الله تعالى. بل قد راعى عليه السلام مثل هذا في المباح. فقال: «ما جاءك من هذا المال وأنت غير مُشْرف فخذه» الحديث[١]! فشرط في قبوله عدم إشراف النفس، فدل على أن أخذه بإشراف على خلاف ذلك. وتفسيره في الحديث الآخر[٢]: «من يأخذ مالاً بحقه يبارك له فيه؛ ومن يأخذ مالاً بغير حقه فمثله كمثل الذي يأكل ولا يشبع» وأخذه بحقه هو أن لا ينسى حق الله فيه. وهو من آثار عدم إشراف النفس. وأخذه بغير حقه خلاف ذلك. وبيّن هذا المعنى الرواية الأخرى: «نِعم صاحبُ المسلم هو[٣] من أعطى منه المسكين واليتيم وابن السبيل»، أو كما قال: «وأنه من يأخذه بغير حقه كان كالذي يأكل ولا يَشْبَع ويكونُ عليه شَهيداً يوم القيامةِ»[٤].

ووجه ثالث: وهو أن العبّاد من هذه الأمة ـ ممن يعتبرُ مثله هَهنا ـ أخذوا أنفسَهم بتخليص الأعمال عن شوائبِ الحظوظ، حتى عَدُّوا ميلَ النفوسِ إلى بعض الأعمال الصالحة من جُمْلةِ مكائدها. وأسّسوها قاعدةً بَنَوْا عليها ـ في تعارض الأعمال وتقديم بعضها على بعض ـ أن يقدموا ما لاحظ للنفس فيه، أو ما ثَقُلَ عليها؛ حتى لا يكون لهم عملٌ إلا على مخالفةِ مَيْل النفس. وهم الحجة فيما انتحلوا لأن إجماعهم إجماع. وذلك دليل على صحة الإعْراض عن المسببات في الأسباب. وقال عليه السلام إذْ سأله جبريل عن الإحسان: «أنْ تَعْبُدَ[٥] الله كأنّك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» وكل تصرف للعبد تحت قانون الشرع فهو عبادة، والذي يعبد الله على المراقبة يعزُب عنه ـ إذا تلبس بالعبادة ـ حظُّ نفسه فيها. هذا مقتضى العادة الجارية بأن يَعزُب عنه كلُّ ما سواها. وهو معنى بيّنه أهلُه كالغزالي وغيره. فإذاً ليس من شرط الدخول في الأسباب المشروعة الالتفاتُ إلى المسببات. وهذا أيضاً جار في الأسباب الممنوعة كما يجري في الأسباب المشروعة. ولا يقدح عدم الالتفات إلى المسبب، في جريان الثواب والعقاب[٦]؛ فإن ذلك راجع إلى من

---

(١) بقية الحديث: (وما لا فلا تتبعه نفسك) أخرجه الشيخان.

(٢) روي في الترغيب والترهيب ضمن حديث: «يا حكيم إن هذا المال خضر حلو، فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه، ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه، وكان كالذي يأكل ولا يشبع «الخ» عن الشيخين والترمذي والنسائي باختصار.

(٣) جزء من حديث طويل رواه في التيسير عن الشيخين والنسائي بلفظ «لمن أعطى».

(٤) بقية الحديث المتقدم.

(٥) بعض حديث رواه البخاري عن أبي هريرة كما أنه بعض حديث آخر رواه الخمسة إلا البخاري كما قال في التيسير.

(٦) يعني مع أنهما من المسببات فيجريان على العبد بدون قصد إليهما.

اليه إبراز المسبب عن سببه، والسبب هو المتضمن له. فلا يَفوتُه شيء إلا بفوت شرط أو جزء أصلي أو تكميليّ في السبب خاصةً.

المسألة الرابعة:

وضعُ الأسباب يستلزمُ قصدَ الواضِع إلى المسببات، أعني الشارعَ. والدليل على ذلك أمور:

أحدُها: أن العقلاء قاطعون بأن الأسباب لم تكن أسباباً لأنفسها من حيث هي موجودات فقط؛ بل من حيث ينشأ عنها أمورٌ أُخر. وإذا كان كذلك لزم من القصد إلى وضعها أسباباً، القصدُ إلى ما ينشأ عنها من المسببات.

والثاني: أن الأحكام الشرعية إنما شُرعَتْ لِجلب المصالح أو دَرءِ المفاسد وهي مسبباتها قطعاً. فإذا كنا نعلم أن الأسباب إنما شُرعتْ لأجل المسببات، لزم من القصد إلى الأسباب القصدُ إلى المسببات.

والثالث:(١) أن المسببات لو لم تقصد بالأسباب لم يكن وضعها على أنها أسباب؛ لكنها فُرضت كذلك. فهي ولا بد موضوعةٌ على أنها أسباب، ولا تكون أسباباً إلا لمسببات. فواضع الأسباب قاصدٌ لوقوع المسببات من جهتها. وإذا ثبت هذا، وكانت الأسباب مقصودةَ الوضعِ للشارع، لزم أن تكون المسببات كذلك.

فإن قيل: فكيف هذا مع ما تقدم من أن المسببات غيرُ مقصودةٍ للشارع من جهة الأمر بالأسباب؟

فالجواب من وجهين: **أحدهما:** أن القصدين مُتباينان. فما تقدم هو بمعنى أن الشارعَ لم يقصد في التكليف بالأسباب التكليف بالمسببات، فإن المسببات غيرُ مقدورةٍ للعباد كما تقدم. وهنا إنما معنى القصد إليها أن الشارع يقصدُ وقوعَ المسببات عن أسبابها، ولذلك وضعها أسباباً. وليس في هذا ما يقتضي أنها داخلةٌ تحت خطابِ التكليف. وإنما فيه ما يقتضي القصد إلى مجرد الوقوع خاصة. فلا تناقض بين الأصلين.

---

(١) تأمل في هذه المقدمات لتعرف ما يحتاج إليه منها في غرضه وما لا يحتاج إليه. وهل بقيت حاجة إلى قوله وإذا ثبت هذا الخ بعد قوله فواضع الأسباب قاصد لوقوع المسببات من جهتها؟ أليس هذا هو الدعوى المطلوبة؟ لكنه جعلها من المقدمات ورتب عليها قوله وإذا ثبت هذا الخ. وهل معنى قصد وضعها مسببات زائد على قصد وقوع المسببات من جهتها؟!

والثاني:[1] أنه لو فُرض تواردُ القصدين على شيء واحد لم يكن محالاً إذا كانا باعتبارين مختلفين، كما توارد قصدُ الأمرِ والنهي معاً على الصلاة في الدار المغصوبة باعتبارين. والحاصل أن الأصلين غيرُ متدافعين على الإطلاق.

المسألة الخامسة:

إذا ثبت أنه لا يلزم القصد إلى المسبب، فللمكلف تركُ القصد إليه بإطلاق، وله القصد إليه. أما الأول فما تقدم[2] يدل عليه.

فإذا قيل لك: لِمَ تكتسب لمعاشك بالزراعة أو بالتجارة أو بغيرها؟ قلت لأن الشارعَ ندبني إلى تلك الأعمال؛ فأنا أعمل على مقتضى ما أمرت به. كما أنه أمرني أن أصلي وأصوم وأزكي وأحُجَّ إلى غير ذلك من الأعمال التي كلفني بها. فإن قيل لك إنّ الشارِع أمر ونهى لأجل المصالح، قلت: نعم، وذلك إلى الله لا إليّ، فإن الذي إليَّ التسبب، وحصولُ المسببات ليس إليَّ. فأصرف قصدي إلى ما جُعِل إليَّ وأكِلُ ما ليس لي إلى مَن هو له.

ومما يدل على هذا أيضاً: أن السببَ غيرُ فاعل بنفسه، بل إنما وقع المسبب عنده لا به، فإذا تسبب المكلف فالله خالق السبب، والعبدُ مكتسبٌ له: ﴿والله خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] ﴿الله خالِقُ كلِّ شيءٍ وهُوَ على كلِّ شيءٍ وكيلٌ﴾ [الزمر: ٦٢] ﴿وما تَشَاؤون إلاّ أن يشاء الله﴾ [الإنسان: ٣٠] ﴿ونَفسٍ وَما سَوَّاها فألهَمَها فُجورَها وتَقْواها﴾ [الشمس: ٨] وفي حديث العدوَى قوله عليه الصلاة والسلام[3]: «فمَن أعْدى الأوَّلَ»؟ وقول عمر في حديث الطاعون: «نَفِرُّ من قَدَرِ الله إلى قَدَرِ الله» حينَ قال له عمرو بن العاص: «أفِراراً من قَدَرِ الله»؟ وفي الحديث[4]: «جَفَّ القلمُ بما هو كائنٌ فلو اجتمَعَ الخَلْقُ على أن يُعْطوكَ شيئاً لم يَكْتُبْهُ الله لكَ لم يَقدرُوا عليه، وعلى أن يَمنَعُوكَ شَيئاً كَتَبهُ الله لكَ لم يقدُروا عليه».

والأدلة على هذا تنتهي إلى القطع. وإذا كان كذلك فالالتفاتُ إلى المسببِ في فعل

---

(١) هذا لازم لما قبله وليس شيئاً جديداً. فإن تباين القصدين إنما جاء من عدم تواردهما باعتبار واحد.

(٢) أي في أدلة المسألة الثالثة لأنه إذا كان لا يلزمه فله تركه.

(٣) بعض حديث رواه الشيخان. ولفظه كما في البخاري: «لا عدوى ولا صفر ولا هامة». فقال أعرابي: يا رسول الله فما بال إبلي تكون في الرمل كأنها الظباء فيأتي البعير الأجرب فيدخل بينها فيجربها؟ قال: «فمن أعدى الأوّل؟!»

(٤) بعض حديث رواه الترمذي وصححه. وفي ألفاظه بعض اختلاف.

السبب لا يزيد[١] على ترك الالتفات إليه؛ فإنّ المسبب قد يكون، وقد لا يكون. هذا وإن كانت مجاري العادات تقتضي أنه يكون، فكونه داخلاً تحت قدرة الله يقتضي أنه قد يكون وقد لا يكون. ونقض[٢] مجاري العادات دليل على ذلك. وأيضاً فليس في الشرع دليلٌ ناصٌّ على طلب القصد إلى المسبب.

فإن قيل[٣]: قصد الشارع إلى المسببات والتفاته اليها، دليل على أنها مطلوبةُ القصد من المكلف. وإلا فليس المراد بالتكليف إلا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع، إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبين في موضعه[٤] من هذا الكتاب. فإذا طابقه صح. فإذا فرضنا هذا المكلف غير قاصد للمسببات، وقد فرضناها مقصودة للشارع، كان بذلك مخالفاً له. وكلُّ تكليف قد خالف[٥] القصد فيه قصدَ الشارع فباطل كما تبين. فهذا كذلك.

فالجواب: أن هذا إنما يلزمُ إذا فرضنا أن الشارعَ قصد وقوع المسببات بالتكليف بها كما قصد ذلك بالأسباب. وليس كذلك. لما مر أن المسببات غيرُ مكلف بها. وإنما قصده وقوع المسببات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق، وهو أن يكون خلق المسببات على أثر إيقاع المكلف للأسباب ليَسعَدَ مَن سعِد ويشقَى من شقِي. فإذاً قصد الشارع لوقوع المسببات لا ارتباط له بالقصد التكليفي، فلا يلزم قصد المكلف اليه إلا أن يدل على ذلك دليل. ولا دليل عليه. بل لا يصح ذلك[٦]، لأن القصد إلى ذلك قصد إلى ما هو فعل الغير، ولا يلزم أحداً أن يقصدَ وقوع ما هو فعل الغير، لأنه غير مكلف بفعل الغير، وإنما يكلف بما هو من فعله، وهو السبب خاصة. فهو الذي يلزم القصد إليه، أو يطلب القصد إليه. ويعتبر فيه موافقة قصد الشارع.

---

(١) أي من جهة إيجاد المسبب وعدمه.

(٢) فكم وجد السبب ولم يوجد المسبب، وكم وجد المسبب بدون سببه العادي. ولله خرق العوائد.

(٣) هذا الإشكال مبني على المسألة الرابعة. وبه تعلم جودة صنيعه في تقديمها على هذه المسألة.

(٤) في النوع الرابع من قصد الشارع من كتاب المقاصد.

(٥) ترويج للسؤال يجعل أن للمكلف قصداً غير قصد الشارع، مع أن الفرض أن المكلف لا قصد له في المسبب مطلقاً لا بموافقة ولا بمخالفة.

(٦) أي لزوم قصد المكلف وقد تقدمت أدلته. ولا يجوز أن يعود الضمير على نفس القصد لأن ما دلل به هنا عليه لا يفيده، وأيضاً ينابذ الأدلة الآتية على صحة قصد المسبب على أن قوله بعد فهو الذي يلزم القصد إليه يؤيد ما قررناه.

فصل

وأما أن للمكلف القصدَ إلى المسبب فكما إذا قيل لك: لمَ تكتسب؟ قلت لأقيمَ صُلبي، وأقومَ في حياة نفسي وأهلي، أو لغير ذلك من المصالح التي توجد عن السبب. فهذا القصد إذا قارن التسببَ صحيح. لأنه التفات إلى العادات الجارية. وقد قال تعالى: ﴿الله الذي سَخَّرَ لكُمُ البَحْرَ لِتَجريَ الفُلْكُ فيهِ بِأَمْرِهِ ولِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِه﴾ [الجاثية: ١٣] وقال: ﴿ومِنْ آياتِهِ مَنَامُكُم بِـالليلِ والنَّهـارِ وابتِغاؤكُم مِن فَضْلِهِ﴾ [الـروم: ٢٣] وقال: ﴿فَانْتَشِرُوا في الأرضِ وابْتَغُوا[١] مِنْ فَضْلِ الله﴾ [الجمعة: ١٠] فمن حيث عبر بالقصد إلى الفضل عن القصد إلى السبب الذي هو الاكتسـاب، وسِيقَ مساقَ الامتنـان من غير إنكار، أشعر بصحة ذلك القصد. وهذا جار في أمور الآخرة كما هو جار في أمور الدنيا؛ كقوله تعالى: ﴿ومَنْ يُؤمِنْ بِالله ويَعْمَلْ صَالِحاً يُدْخِلْهُ[٢] جَنَّاتٍ﴾ [الطلاق: ١١] وأشباه ذلك مما يؤذن بصحة القصد إلى المسبب بالسبب. وأيضاً فإنما محصول هذا أن يَبْتَغي ما يُهيِّىء الله له بهذا السبب، فهو راجع إلى الاعتماد على الله واللجَإ إليه في أن يرزقَه مسبباً يقوم به أمره ويصلح به حاله. وهذا لا نكير فيه شرعاً. وذلك أن المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد. فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معاً. فالداخِلُ تحته مقتض لما وضعت له. فلا مخالفة في ذلك لقصد الشارع، والمحظور إنما هو أن يقصد[٣] خلاف ما قصده مع أن هذا القصد لا ينبني عليه عمل غيرُ مقصودٍ للشارع، ولا يلزم منه عقد مخالف. فالفعل[٤] موافقٌ، والقصد موافقٌ، فالمجموع موافقٌ.

---

(١) كأنه قال اقصدوا فضل الله ورزقه بأخذكم في الأسباب من الانتشار في الأرض مثلاً وهو قصد إلى المسبب بالسبب. وحيث كان في مقام الامتنان فهو باق على ظاهره لأن الامتنان إنما يظهر فيما كان من فعله تعالى الذي لا شأن للغير فيه وإنما يكون ذلك في المسبب لا في السبب.
ولو قال: عبر بالقصد إلى الفضل الذي هو المسبب مقارناً أو مرتباً على السبب في مقام الامتنان فدل على أنه يصح قصد المسبب بالسبب، لكان ظاهراً. لأن فيه قصد المسبب بنفسه لا قصد السبب وعبر عنه بقصد المسبب مجازاً، لأنه لو كان مجازاً وكان المسبب ليس مقصوداً حقيقة ما دل على مدعاه ولو في مقام الامتنان إذا فرضنا أنه يظهر مقام الامتنان في هذه الحالة.

(٢) ليس فيه ما يدل على القصد من المكلف ولكن آية انتشروا وابتغوا وقوله ولتبتغوا مثلاً ظاهرة فيما أراد، وقوله تعالى: ﴿إن الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة﴾ الخ وقوله تعالى: ﴿أم من هو قانت أناء الليل ساجداً﴾ [الزمر: ٩] الآية. واضح الدلالة على صحة قصد المسبب في أمور الآخرة.

(٣) هذا يؤيد ما سبق لنا تعليقه على قوله وكل تكليف خالف القصد فيه قصد الشارع باطل.

(٤) يشير إلى ما يأتي في موافقة ومخالفة قصد المكلف وعمله في المسألة السادسة من النوع الرابع.

فإن قيل: هل يستتب هذان[١] الوجهان في جميع الأحكام العادية والعبادية أم لا؟ فإن الذي يظهر لبادىء الرأي أن قصد المسببات لازمٌ في العاديات، لظهور وجوه المصالح فيها. بخلاف العبادات، فإنها مبنية على عدم معقولية المعنى. فهنالك يَسْتَتِبّ عدم الالتفات إلى المسببات؛ لأن المعاني المعلّل بها راجعة إلى جنس المصالح فيها أو المفاسد، وهي ظاهرة في العاديّات. وغير ظاهرة في العباديات. وإذا كان كذلك فالالتفاتُ إلى المسببات والقصد إليها معتبر في العاديات. ولا سيما في المجتهد. فإن المجتهد إنما يتسع مجال اجتهاده بإجراء العلل والالتفات إليها. ولولا ذلك لم يستقم له إجراء الأحكام على وفق المصالح إلا بنص أو إجماع، فيبطل القياس؛ وذلك غير صحيح. فلا بد من الالتفات إلى المعاني التي شرعت لها الأحكام. والمعاني هي مسببات الأحكام. أما العباديات فلما كان الغالب عليها فقد ظهور المعاني الخاصة بها، والرجوع إلى مقتضى النصوص فيها، كان تركُ الالتفاتِ أجري على مقصودِ الشارع فيها. والأمران بالنسبة إلى المقلد سواء في أن حقه أن لا يلتفتَ إلى المسببات، إلا فيما كان من مدركاته ومعلوماته العادية في التصرفات الشرعية.

فالجواب: أن الأمرين في الالتفات وعدمه سواء. وذلك أن المجتهد إذا نظر في علة الحكم عدّى الحكم بها إلى محلٍ هي فيه لتقع المصلحةُ المشروع لها الحكم. هذا نظرةٌ خاصة[٢]. ويبقى قصده إلى حصولها بالعمل أو عدم القصد مسكوتاً عنه بالنسبة إليه. فتارةً يقصد إذا كان هو العامل، وتارة لا يقصد. وفي الوجهين لا يفوته في اجتهاده أمر، كالمقلد سواء. فإذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام[٣]: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» نظر إلى علة منع القضاء فرآه الغضب؛ وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء الحِجاجِ بين الخصومِ؛ فألحقَ بالغضب الجوع والشبع المفرِطَين. والوجع، وغير ذلك مما فيه تشويشُ الذهن. فإذا وجد في نفسه شيئاً من ذلك ـ وكان قاضياً ـ امتنع من القضاء بمقتضى النهي. فإن قصد بالانتهاء مجرّد النهي فقط، من غير التفات إلى الحكمة التي لأجلها نُهِيَ عن

---

(١) المراد بهما قصد المسبب وعدمه بقطع النظر عما سبق من اعتبار عدم اللزوم فيهما لأنه سيبني سؤاله على لزوم القصد في العاديات ولزوم عدم القصد في العبادات.

(٢) أي فهو ينظر إلى محلات العلل ليثبت فيها مثل الحكم في الأصل. وهذا أمر نظري غير أخذه هو بالعمل في هذا الفرع الذي استنبطه. وعند أخذه في العمل يستوي مع المقلد في مراعاة المسبب وعدم مراعاته.

(٣) قال العراقي: متفق عليه من حديث أبي بكرة اهـ. ورواه في التيسير: «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان» وقال: أخرجه الخمسة.

القضاء، حصل مقصودُ الشارع وإن لم يقصده القاضي؛ وإن قصد به ما ظهر قصد الشارع إليه من مفسدة عدم استيفاء الحجَاجِ، حصل مقصودُ الشارع أيضاً. فاستوى قصدُ القاضي إلى المسبب وعَدَمُ قصده. وهكذا المقلد فيما فهم حكمته من الأعمال. وما لم يفهم فهو كالعبادات بالنسبة إلى الجميع. وقد علم أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل. ويصح القصد إلى مسبباتها الدنيوية والأخروية على الجملة. فالقصدُ إليها أو عَدَمُ القصد كما تقدم.

المسألة السادسة:

إذا تقرر ما تقدّم فللدخول في الأسباب مراتب تتفرع على القسمين. فالالتفات إلى المسببات بالأسباب له ثلاث مراتب:

إحداها: أن يدخل فيها على أنه فاعل للمسبب أو مولّد له. فهذا شرك أو مُضاهٍ له والعياذُ بالله. والسبب غير فاعل بنفسه ﴿والله خالقُ كل شي﴾ [الزمر: ٦٢] ﴿والله خَلقكُمْ ومَا تعْمَلونَ﴾ [الصافات: ٩٦]. وفي الحديث «أصبحَ مِن عبادي مؤمنٌ بي وكافر»[١] الحديث. فإن المؤمن بالكوكب الكافر بالله هو الذي جعل الكوكب فاعلاً بنفسه. وهذه المسألة قد تولى النظر فيها أرباب الكلام.

والثانية: أن يدخل في السبب على أن المسبب يكون عنده عادة. وهذا هو المتكلَّم على حكمه قبل. ومحصوله طلب المسبب عن السبب لا باعتقاد الاستقلال، بل من جهة كونه موضوعاً على أنه سبب لمسبب. فالسبب لا بد أن يكون سبباً لمسبب؛ لأنه معقوله، والألم يكون سبباً، فالالتفات إلى المسبب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه، ولا هو مناف لكون السبب واقعاً بقدرة الله تعالى؛ فإن قدرة الله تظهر عند وجود السبب وعند عدمه. فلا ينفي وجود السبب كونه خالقاً للمسبب. لكن هنا قد يغلب الالتفات إليه حتى يكون فقد المسبب مؤثراً ومنكراً، وذلك لأن العادة غلبت على النظر في السبب بحكم كونه سبباً ولم ينظر إلى كونه موضوعاً بالجعل لا مقتضياً بنفسه. وهذا هو غالب أحوال الخلق في الدخول في الأسباب.

---

(١) بقية الحديث كما في التيسير عازياً له إلى الستة إلا الترمذي «فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب. ومن قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب» وليس فيه كلمة بي بعد قوله كافر بل بعد مؤمن فقط كما أثبتناها في صلب الكتاب هنا. وسيأتي للمؤلف (في المسألة الثالثة من بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام) رواية فيها كلمة بي في الموضعين.

والثالثة: أن يدخل في السبب على أن المسبب من الله تعالى لأنه المسبِّب. فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنه مسبب عن قدرة الله وإرادته، من غير تحكيم لكونه سبباً، فإنه لو صح كونه سبباً محققاً لم يتخلف، كالأسباب العقلية. فلما لم يكن كذلك تمحض جانب التسبيب الرباني بدليل السبب الأول. وهنا يقال لمن حكّمه[1]: «فالسبب الأول عماذا تسبب؟» وفي مثله قال عليه الصلاة والسلام: «فمن أعدى الأول؟!»[2] فإذا كانت الأسباب مع المسببات داخلة تحت قدرة الله فالله هو المسبب لا هي؛ إذ ليس له شريك في ملكه. وهذا كله مبين في علم الكلام. وحاصله يرجع إلى عدم اعتبار السبب في المسبب من جهة نفسه، واعتباره فيه من جهة أن الله مسببه. وذلك صحيح.

فصل

وترك الالتفات إلى المسبب له ثلاث مراتب:

إحداها: أن يدخل في السبب من حيث هو ابتلاء للعباد وامتحان لهم لينظر كيف يعملون، من غير التفات إلى غير ذلك. وهذا مبني على أن الأسباب والمسببات موضوعة في هذه الدار ابتلاء للعباد وامتحاناً لهم، فإنها طريق إلى السعادة أو الشقاوة. وهي على ضربين:

أحدهما: ما وضع لابتلاء العقول. وذلك العالم كله[3] من حيث هو منظور فيه، وصنعة يستدل بها على ما وراءها.

والثاني: ما وضع لابتلاء النفوس. وهو العالم كله أيضاً من حيث هو موصل إلى العباد المنافع والمضار، ومن حيث هو مسخر لهم ومنقاد لما يريدون فيه. لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر، ولتجري أعمالهم تحت حكم الشرع، ليسعد بها من سعد ويشقى من شقي، وليظهر مقتضى العلم السابق والقضاء المحتم الذي لا مرد له؛ فإن الله غني عن العالمين، ومنزه عن الافتقار في صنع ما يصنع إلى الأسباب والوسائط؛ لكن وضعها للعباد ليبتليهم فيها. والأدلة على هذا المعنى كثيرة؛ كقوله سبحانه: ﴿هو الذي

---

(١) بأن اعتقد أنه إذا وجد وجد المسبب، وإذا فقد فقد المسبب.

(٢) تقدم في المسألة الخامسة.

(٣) أي جملة وتفصيلاً وكذا يقال فيما بعده وإن كانت تصاريف كل شخص شخص لا تمس جميع التفاصيل إلا أن الجزئيات مرتبطة بالكليات.

خلق السمواتِ والأرضَ في ستة أيام وكان عرشُه على الماء ليَبْلُوَكم[1] أيُّكم أحسنُ عملاً﴾ [هود: ٧] ﴿الذي خلق الموتَ والحياةَ ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ [الملك: ٢] ﴿إنا جعلنا ما على الأرضِ زينةً لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً﴾ [الكهف: ٧] ﴿ثم جعلناكم خلائفَ في الأرضِ من بعدِهم لننظرَ كيف تعملون﴾ [يونس: ١٤] ﴿ثم بعثناهم[2] لنعلِمَ أيُّ الحزبين أحصى لما لبِثوا أمداً﴾ [الكهف: ١٢] ﴿وتلك الأيامُ نداولها بين الناس وليعلمَ الله الذين آمنوا﴾ [آل عمران: ١٤٠] إلى قوله: ﴿ويعلمَ الصابرين﴾ [آل عمران: ١٤٢] ﴿وليبتليَ الله ما في صدورِكم وليمحِّص ما في قلوبِكم﴾ [آل عمران: ١٥٤] ﴿ثم صرفكم عنهم ليَبتليَكم﴾ [آل عمران: ١٥٢] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أن وضع الأسباب إنما هي للابتلاء. فإذا كانت كذلك فالآخذ لها من هذه الجهة آخذ لها من حيث وضعت مع التحقق بذلك فيها. وهذا صحيح. وصاحب هذا القصد متعبد لله بما تسبب به منها؛ لأنه إذا تسبب بالإذن فيما أذن فيه لتظهر عبوديته لله فيه، لا ملتفتاً إلى مسبباتها وإن انجرّت معها، فهو كالمتسبب بسائر العبادات المحضة.

والثانية: أن يدخل فيه بحكم قصد التجرد عن الالتفات إلى الأسباب من حيث هي أمور محدثة، فضلاً عن الالتفات إلى المسببات؛ بناء على أنّ تفريد المعبود بالعبادة أن لا يشرك معه في قصده سواه، واعتماداً على أن التشريك خروج عن خالص التوحيد بالعبادة؛ لأن بقاء الالتفات إلى ذلك كله بقاء مع المحدثات، وركون إلى الأغيار. وهو تدقيق في نفي الشركة. وهذا أيضاً في موضعه صحيح. ويشهد له من الشريعة ما دل على نفي الشركة كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كان يَرْجُو لقاءَ رَبِّه فَلْيَعْمَلْ عَملاً صالِحاً ولا يُشْرِكْ بِعبادَةِ رَبِّه أحَداً﴾ [الكهف: ١١٠] وقوله: ﴿فاعْبُدِ الله مُخْلِصاً له الدِّينَ ألاَ لله الدِّينُ الخَالِص﴾ [الزمر: ٢ و٣] وسائر ما كان من هذا الباب. وكذلك دلائل طلب الصدق في التوجه لله رب العالمين. كل ذلك يشعر بهذا المعنى المستنبط، في خلوص التوجه وصدق العبودية. فصاحب هذه المرتبة متعبد لله تعالى بالأسباب الموضوعة على اطّراح النظر فيها من جهته، فضلاً عن أن ينظر في مسبباتها. فإنما يرجع إليها من حيث هي وسائل إلى مسبِّبها وواضعها، وسعي إلى الترقي لمقام القرب منه فهو إنما يلحظ فيها المسبِّب خاصة.

---

(١) تصح دليلاً على الابتلاء للعقول والنفوس على مقتضى ما قرره.

(٢) ما قبل هذه الآية يرجع إلى قوله لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر الخ. والآية وما بعدها عدا الآية الأخيرة يرجع إلى قوله وليظهر مقتضى العلم السابق الخ.

والثالثة: أن يدخل في السبب بحكم الإذن[1] الشرعي مجرداً عن النظر في غير ذلك؛ وإنما توجهه في القصد إلى السبب تلبية للآمر لتحققه بمقام العبودية؛ لأنه لما أذن له في السبب أو أمر به، لبّاه من حيث قصدُ الآمر في ذلك السبب. ـ وقد تبين له أنه مسبِّبه وأنه أجرى العادة به. ولو شاء لم يجرها؛ كما أنه قد يخرقها إذا شاء ـ وعلى أنه ابتلاء وتمحيص، وعلى أنه يقتضي صدق التوجه به إليه. فدخل على ذلك كله، فصار هذا القصد شاملاً لجميع ما تقدم. لأنه توخى قصد الشارع من غير نظر في غيره، وقد علم قصده في تلك الأمور فحصل له كل ما في ضمن ذلك التسبب مما علم ومما لم يعلم. فهو طالب للمسبب من طريق السبب، وعالم بأن الله هو المسبب وهو المبتلي به، ومتحقق في صدق التوجه به إليه. فقصده مطلق وإن دخل فيه قصد المسبب؛ لكن ذلك كله منزه عن الأغيار؛ مصفى من الأكدار.

المسألة السابعة:

الدخول في الأسباب لا يخلو أن يكون منهياً عنه أو لا. فإن كان منهياً عنه فلا إشكال في طلب رفع التسبب، سواء علينا أكان المتسبب قاصداً لوقوع المسبب أم لا؛ فإنه يتأتى منه الأمران: فقد يقصد بالقتل العدوان إزهاق الروح فيقع، وقد يقصد بالغصب انتفاعه بالمغصوب فيقع على مقتضى العادة لا على مقتضى الشرع، وقد لا يقع ألبتة. وقد يعزب عن نظره القصد إلى المسبب والالتفات إليه، لعارض يطرأ غير العارض المتقدم الذكر[2]؛ ولا اعتبار به. وإن كان غير منهي عنه فلا يطلب رفع التسبب في المراتب المذكورة كلها.

أما الأولى: فإذا فرضنا نفس التسبب مباحاً أو مطلوباً على الجملة، فاعتقاد المعتقد

---

(١) هو وقوله بعد وعلى أنه ابتلاء إشارة للمعنى الأول في هذا الفصل. وقوله يقتضي صدق توجهه هو المعنى الثاني في الفصل. وقوله وقد تبين له أنه مسببه وأنه أجرى العادة به ولو شاء الخ إشارة للمعنى الثالث فيما فيه الالتفات للمسبب. وقد صرح بهذه المعاني بعد فقال فهو طالب للمسبب الخ. فقوله شاملاً لجميع ما تقدم أي من المرتبة الثالثة من القسم الأول والمرتبتين المذكورتين في هذا الفصل. ويبقى الكلام معه في عد هذه المرتبة الثالثة هنا مندرجة تجت هذا الفصل الذي موضوعه ترك الالتفات إلى المسبب، فإن هذه المرتبة مزيج من القسمين كما عرفت، كما يبقى تصحيح الجمع بين الالتفات إلى المسبب وعدم الالتفات إليه معاً في حالة واحدة من شخص واحد.

(٢) تقدم له ذكر الغفلة التي تعتري العالم حتى تجعله غير عالم بما يفعل، ومثّله بمن يطرأ عليه غفلة ترفع منه منفعة العين فيصاب، ولكن هذا العارض لما كان يمنع نفس التكليف وأصل كلامه أنه منهي عنه ومكلف بعدم التسبب، قال غير العارض المتقدم الذكر. وقوله ولا اعتبار به أي بهذا العارض هنا لأنه لا يزال معه منهياً عن التسبب ومتكلفاً.

لكون السبب هو الفاعل، معصية قارنت ما هو مباح أو مطلوب. فلا يبطله. إلا إن قيل أن مثل هذه المقارنة مُفسدة، وإن المقارن للمعصية تصيره منهياً عنه؛ كالصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بالمدية المغصوبة. وذلك مبين في الأصول.

وأما الثانية: فظاهر أن التسبب صحيح؛ لأن العامل فيها إذا اعتمد على جريان العادات، وكان الغالب فيها وقوع المسببات عن أسبابها، وغلب على الظن ذلك، كان ترك التسبب كإلقاء باليد إلى التهلكة أو هو هو. وكذلك إذا بلغ مبلغ القطع العادي فواجب عليه أن يتسبب. ولأجل هذا قالوا في المضطر أنه إذا خاف الهلكة وجب عليه السؤال، أو الاستقراض، أو أكل الميتة ونحوها. ولا يجوز أن يترك نفسه حتى يموت. ولذلك قال مسروق: ومن اضطُر إلى شيء مما حرم الله عليه فلم يأكل ولم يشرب حتى مات، دخل النار.

وأما الثالثة: فالتسبب أيضاً ظاهر؛ إلا أنه يبقى فيها بحث: هل يكون صاحبها بمنزلة[1] صاحب المرتبة الثانية أم لا؟ هذا مما ينظر فيه. وإطلاق كلام الفقهاء يقتضي عدم التفرقة. وأحوال المتوكلين ممن دخل تحت ترجمة التصوف لا تقتضي ذلك. هذا وإن كان ظاهر كلام الغزالي تساوي المرتبتين في هذا الحكم كطريقة الفقهاء على تفصيل له في ذلك. فالذي يظهر في المسألة نظر آخر: وذلك أن هذه المرتبة تكون علمية، وتكون حالية. والفرق بين العلم والحال معروف عند أهله. فإذا كانت علمية فهي المرتبة الثانية[2]؛ إذ كان واجباً على كل مؤمن أن يعتقد أن الأسباب غير فاعلة بأنفسها، وإنما الفاعل فيها مسببها سبحانه، لكن عادته في خلقه جارية بمقتضى العوائد المطردة، وقد يخرقها إذا شاء لمن شاء. فمن حيث كانت عادة، اقتضت الدخول في الأسباب؛ ومن حيث كانت الأسباب فيها بيد خالق المسببات، اقتضت أن للفاعل أن يفعل بها وبدونها؛ فقد يغلب على المكلف أحد الطرفين. فإن غلب الطرف الأول وهو العادي، فهو ما تقدم[3]. وإن غلب الثاني فصاحبه مع السبب أو بدونه على حالة واحدة. فإنه إذا جاع مثلاً فأصابته مخمصة فسواء عليه أتسبب أم لا؛ إذ هو على بينة أن السبب كالمسبب بيد الله تعالى. فلم

---

(١) لأن الفرق بينهما لا يترتب عليه فرق في غلبة الظن بوقوع المسبب عند السبب، فيجيء فيه التفصيل المذكور من وجوب التسبب وعصيانه بتركه.

(٢) أي فهي بمنزلتها وتشترك معها في المآل، فحكمها حكمها.

(٣) أي ويكون صاحبها لم يرتق فيها عن الحالة العلمية إلى التحقق بها وصيرورتها صفة له كالطبعية يجري في أفعاله على مقتضاها دون كلفة ولا حمل لنفسه عليها.

يغلب على ظنه ـ والحال هذه ـ إن تركه للسبب إلقاء باليد إلى التهلكة؛ بل عقده في كلتا الحالتين واحدة، فلا يدخل تحت قوله: ﴿ولَا تُلْقُوا بأَيدِيكُمْ إلى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] فلا يجب عليه التسبب في رفع ذلك؛ لأن علمه[١] بأن السبب في يد المسبب أغناه عن تطلب المسبب من جهته على التعيين. بل السبب وعدمه في ذلك سواء. فكما أن أخذه للسبب لا يعد إلقاء باليد إذا كان اعتماده على السبب، كذلك في الترك. ولو فرض أن آخذ السبب أخذه بإسقاط الاعتماد على المسبب لكان إلقاء باليد إلى التهلكة؛ لأنه اعتمد على نفس السبب، وليس في السبب نفسه ما يعتمد عليه، وإنما يعتمد عليه من جهة كونه موضوعاً سبباً. فكذلك إذا ترك السبب لا لشيء[٢]؛ فالسبب وعدمه في الحالين سواء في عقد الإيمان وحقائق الإيقان. وكل أحدٍ فقيه نفسه. وقد مر الدليل على ذلك[٣]. وقد قال في الحديث[٤]: «جَفّ القلمُ بما هو كائن فلو اجتمع الخلقُ على أن يُعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدِروا عليه» وحكى عياض عن الحسن بن نصر السوسي من فقهاء المالكية أن ابنه قال له في سنة غلا فيها السعر: يا أبت اشتر طعاماً فإني أرى السعر قد غلا. فأمرَ ببيع ما كان في داره من الطعام، ثم قال لابنه: لستَ من المتوكلين على الله، وأنت قليل اليقين؛ كأنّ القمح إذا كان عند أبيك ينجيك من قضاء الله عليك! من توكل على الله كفاه الله.

ونظير مسألتنا في الفقه، الغازي إذا حمل وحده على جيش الكفار فالفقهاء يفرقون بين أن يغلب على ظنه السلامة أو الهلكة أو يقطع بإحداهما. فالذي اعتقد السلامة جائز له ما فعل، والذي اعتقد الهلكة من غير نفع يمنع من ذلك، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿ولَا تُلْقُوا بأيدِيكُم إلى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] وكذلك داخل المفازة بزاد أو بغير زاد، إذا غلب على ظنه السلامة فيها جاز له الإقدام، وإن غلب على ظنه الهلكة لم يجز. وكذلك إذا غلب على ظنه الوصول إلى الماء في الوقت، أُمر بالتأخير ولا يتيمم. وكذلك راكب البحر[٥]. وعلى هذا يباح له التيمم مع وجود الماء في رحله أو يمنع وإن غلب على ظنه الوصول إلى الماء في الوقت[٦]. وإذا غلب على ظن المريض زيادة المرض أو تأخر البرء أو إصابة المشقة بالصوم أفطر. . . إلى غير ذلك من المسائل المبنية على غلبات الظنون، وإن

(١) أي الذي صار حالة له كالأوصاف الطبيعية.
(٢) أي لا لسبب آخر.
(٣) في المسألة الخامسة.
(٤) تقدم في المسألة الخامسة أيضاً.
(٥) إذا غلب على ظنه السلامة في ركوب السفينة ركبها. وإلا منع من ركوبها.
(٦) ينظر في هذا.

كانت موجبات الظنون تختلف فذلك غير قادح في هذا الأصل. فمسألتنا داخلة تحت هذه القاعدة. فمن تحقق بأن الخروج عن السبب كالدخول فيه بالنسبة إلى ضمان الله تعالى الرزق، صح أن يقال إنه لا يجب عليه التسبب فيه؛ ولذلك نجد أصحاب الأحوال يركبون الأهوال، ويقتحمون الأخطار، ويلقون بأيديهم إلى ما هو عند غيرهم تهلكة، فلا يكون كذلك؛ بناء على أن ما هم فيه من مواطن الغرر وأسباب الهلكة، يستوي مع ما هو عندنا من مواطن الأمن وأسباب النجاة. وقد حكى عياض عن أبي العباس الأبياني أنه دخل عليه عطية الجزري العابد فقال له: أتيتك زائراً ومودّعاً إلى مكة. فقال له أبو العباس: لا تخلنا من بركة دعائك، وبكى؛ وليس مع عطية ركوة ولا مزود. فخرج مع أصحابه، ثم أتاه بأثر ذلك رجل فقال له: أصلحك الله! عندي خمسون مثقالاً ولي بغل، فهل ترى لي الخروج إلى مكة؟ فقال له: لا تعجل حتى توفر هذه الدنانير. قال الراوي: فعجبنا من اختلاف جوابه للرجلين مع اختلاف أحوالهما. فقال أبو العباس: عطية جاءني مودعاً غير مستشير، وقد وثق بالله. وجاءني هذا يستشيرني، ويذكر ما عنده، فعلمت ضعف نيته فأمرته بما رأيتم. فهذا إمام من أهل العلم أفتى لضعيف النية بالحزم في استعداد الأسباب والنظر في مراعاتها، وسلّم لقويّ اليقين في طرح الأسباب؛ بناء ـ والله أعلم ـ على القاعدة المتقدمة في الاعتقادات وغلبات الظنون في السلامة والهلكة. وهي مظان النظر الفقهي، ولذلك يختلف الحكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة كما تقدم.

فإن قيل: فصاحب هذه المرتبة أيّ الأمرين أفضل له الدخول في السبب أم تركه؟.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن الأسباب في حقه لا بد منها، كما أنها كذلك في حق غيره؛ فإن خوارق العادات وإن قامت له مقام الأسباب في حقه، فهي في أنفسها أسباب؛ لكنها أسباب غريبة، والتسبب غير منحصر في الأسباب المشهورة، فالخارج مثلاً للحج بغير زاد يرزقه الله من حيث لا يحتسب: إما من نبات الأرض، وإما من جهة من يلقى من الناس في البادية وفي الصحراء، وإما من حيوان الصحراء، أو من غير ذلك، ولو أن ينزل عليه من السماء، أو يخرجه من الأرض بخوارق العادات أسباب جارية يعرفها أربابها المخصوصون بها، فليس هذا الرجل خارجاً عن العمل بالأسباب. ومنها الصلاة؛ لقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهلَكَ بالصَّلاةِ واصْطَبِرْ عليها﴾ [طه: ١٣٢] الآية. وروي أنه عليه الصلاة والسلام «كان يأمر أهلَه بالصلاةِ إذا لم يجدوا قُوتاً»[١] وإذا كان كذلك فالسؤال غير وارد.

---

(١) أخرج أبو عبيد وسعيد بن منصور وابن المنذر والطبراني في الأوسط وأبو نعيم في الحية والبيهقي في =

والثاني: على تسليم وروده ـ أن أصحاب رسول الله ﷺ يُعلم قطعاً أنهم حازوا هذه المرتبة واستيقنوها حالاً وعلماً؛ ولكنه عليه السلام ندبهم إلى الدخول في الأسباب المقتضية لمصالح الدنيا، كما أمرهم بالأسباب المقتضية لمصالح الآخرة، ولم يتركهم مع هذه الحالة. فدلّ ذلك على أن الأفضل ما دلّهم عليه. ولأن هذه الحالة لا يعتدّ بها مقاماً يقوم فيه. ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «قَيِّدها وتوكَّلْ»[١]. وأيضاً فأصحاب هذه الحالة هم أهل خوارق العادات، ولم يتركوا معها التسبّب تأدّباً بآداب رسول الله ﷺ. وكانوا أهل علم ولم يكونوا ليتركوا الأفضل إلى غيره.

وأما المرتبة الرابعة: وهي مرتبة الابتلاء فالتسبّب فيها أيضاً ظاهر. فإن الأسباب قد صارت عند صاحبها تكليفاً يُبتلى به على الإطلاق، لا يختص ذلك بالأسباب العبادية دون العاديّة. فكما أن الأسباب العبادية لا يصحّ فيها الترك اعتماداً على الذي سبّبها من حيث كانت مصروفة إليه، كذلك الأسباب العاديّة. ومن هنا لمّا قال عليه السلام: «ما مِنكم من نفسٍ مَنفوسةٍ إلا وقد عُلم منزلها من الجنّة والنار» قالوا: يا رسول الله فلِم نعمل؟ أفلا نتّكل؟ قال: «لا. اعملوا، فكلٌّ ميسّرٌ لما خُلق له». ثم قرأ: «فأمّا مَن أعطَى واتّقى» إلى آخرها[٢] فكذلك العاديّات لأنها عبادات. فهي عنده جارية على الأحكام الموضوعة. ونظر صاحب هذه المرتبة في الأسباب مثل نظره في العبادات؛ يعتبر فيها مجرد الأسباب ويدع المسبّبات لمسبّبها.

وأما المرتبة الخامسة: فالتسبب فيها صحيح أيضاً؛ لأن صاحبها وإن لم يلتفت إلى السبب من حيث هو سبب، ولا إلى المسبب من باب أحرى، فلا بد منه من جهة ما هو راقٍ به وملاحظ للمسبب من جهته، بدليل الأسباب العبادية. ولأنها إنما صارت قرّة عينه لكونها سلّماً إلى المتعبّد إليه بها؛ فلا فارق بين العاديات والعباديات. إلا أن صاحب هذه المرتبة مأخوذ في تجريد الأغيار على الجملة. فربما رَمى من الأسباب بما ليس بضروري، واقتصر

شعب الإيمان بسند صحيح عن عبد الله بن سلام رضي الله عنه قال: «كان النبي ﷺ إذا نزلت بأهله شدة أو ضيق أمرهم بالصلاة وتلا: وأمر أهلك بالصلاة» وأخرج أحمد في الزهد وغيره عن ثابت قال: «كان النبي ﷺ إذا أصابت أهله خصاصة نادى أهله بالصلاة صلوا صلوا» اهـ من تفسير الألوسي جـ ٥ ـ ٣١٩.

(١) رواه الطبراني من حديث أبي هريرة ـ ورواه البيهقي بلفظ: «قيد وتوكل».

(٢) هذه الرواية إحدى روايات مسلم ـ جزء ٨ ص ٤٧ ـ بلفظ «ما منكم من نفس إلا وعلم منزلها» الخ. بغير لفظ: منفوسة. وقد وردت هذه اللفظة في رواية أخرى طويلة للبخاري ومسلم تختلف في ألفاظها كثيراً عما هنا. وقد ذكر الحديث في التيسير عن الخمسة إلا النسائي مختلفاً في كثير من ألفاظه عما هنا.

على ما هو ضروري، وضيّق على نفسه المجالَ فيها، فراراً من تكاثرها على قلبه، حتى يصح له اتحاد الوجهة. وإذا كانت الأسباب موصّلة إلى المطلوب، فلا شك في أخذها في هذه الرتبة؛ إذ من جهتها يصح المطلوب.

وأما السادسة: فلمّا كانت جامعة لأشتات ما ذكر قبلها، كان ما يشهد لما قبلها شاهداً لها. غير أن ذلك فيها معتبر من جهة صفة العبودية وامتثال الأمر، لا من جهة أمر آخر. فسواء عليه أكان التكليف ظاهر المصلحة أم غير ظاهرها، كلّ ذلك تحت قصد العبد امتثال أمر الله. فإن كان المكلّف به مما يرتبط به بعض الوجود أو جميعه، كان قصده في امتثال الأمر شاملاً له. والله أعلم.

المسألة الثامنة:

إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبّب، قصد ذلك المسبّب أوْ لا. لأنه لما جعل مسبباً عنه في مجرى العادات، عدّ كأنه فاعل له مباشرة. ويشهد لهذا قاعدة مجاري العادات؛ إذ أجرى فيها نسبة المسببات إلى أسبابها، كنسبة الشبع إلى الطعام، والإرواء إلى الماء، والإحراق إلى النار، والإسهال إلى السقمونيا، وسائر المسببات إلى أسبابها. فكذلك الأفعال التي تتسبب عن كسبنا، منسوبة إلينا وإن لم تكن من كسبنا. وإذ كان هذا معهوداً معلوماً، جرى عرف الشرع في الأسباب الشرعية مع مسبباتها على ذلك الوزان.

وأدلّته في الشرع كثيرة، بالنسبة إلى الأسباب المشروعة أو الممنوعة؛ كقول الله تعالى: ﴿مِن أجْلِ ذلك كَتَبْنا على بَني إسرائيلَ أنه مَن قَتل نَفْساً بِغَيرِ نَفْسٍ﴾ [المائدة: ٣٢] إلى قوله ﴿ومَن أحياها فكأنّما أحْيا الناسَ جميعاً﴾[١] [المائدة: ٣٢] وفي الحديث: «ما مِن نفسٍ تُقتلُ ظلماً إلا كان على ابنِ آدمَ الأوّلِ كفلٌ منها لأنه أوّلُ مَن سنّ القتل»[٢]. وفيه: «مَن سنّ سُنّةً حسنةً كان له أجرُها وأجرُ مَن عَمِل بها»[٣]. وكذلك: «مَن سَن سُنّة سيئةً». وفيه[٤]: «أن الولد لوالديه سترٌ من النار. وإنّ مَن غرسَ غرْساً كان ما أكل منه له

---

(١) هذا مبني على أن المراد بالقتل والاحياء المسبب. وهو في الآيتين زهوق الروح والحياة. فيكون فيه نسبة المسبب وهو الحياة والموت إلى المتسبب. وقد سبق له في المسألة الثانية جعل القتل سبباً لا مسبباً. ويمكن إرادته هنا فلا يكون فيه دليل.

(٢) تقدم في ص ١٤٠.

(٣) بعض حديث ذكره في الترغيب والترهيب عن مسلم والنسائي والترمذي وابن ماجة بلفظ «من سن في الإسلام» في الموضعين.

(٤) من هنا إلى آخر المسألة واضح فيه نسبة المسبب إلى المتسبب. وهو يدل على مدعاه.

صدقة، وما سُرق منه له صدقة، وما أكل السبعُ فهو له صدقة، وما أكلت الطيرُ فهو له صدقة. ولا يرزَؤه أحدٌ إلا كان له صدقة»(١) وكذلك الزرع؛ والعالم يبثّ العلم فيكون له أجر كلّ من انتفع به. ومن ذلك ما لا يحصى، مع أن المسببات التي حصل بها النفع أو الضر ليست من فعل المتسبب.

فإذا كان كذلك، فالداخل في السبب إنما يدخل فيه مقتضياً لمسببه؛ لكن تارة يكون مقتضياً له على الجملة والتفصيل، وإن كان غير محيط بجميع التفاصيل؛ وتارة يدخل فيه مقتضياً له على الجملة لا على التفصيل. وذلك أن ما أمر الله به فإنما أمر بـه لمصلحة يقتضيها فعله؛ وما نهى عنه فإنما نهى عنه لمفسدة يقتضيها فعله. فإذا فعل فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيما تحت السبب من المصالح أو المفاسد. ولا يخرجه عن ذلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بمقاديرهما؛ فإن الأمر قد تضمن أنّ في إيقاع المأمور به مصلحةً علمها الله، ولأجلها أمر به. والنهي قد تضمن أن في إيقاع المنهي عنه مفسدة علمها الله ولأجلها نهى عنه. فالفاعل ملتزم لجميع ما ينتجه ذلك السبب من المصالح أو المفاسد، وإن جهل تفاصيل ذلك.

فإن قيل: أيثاب أو يعاقب على ما لم يفعل؟

فالجواب أن الثواب والعقاب إنما ترتب على ما فعله وتعاطاه، لا على ما لم يفعل؛ لكن الفعل يعتبر شرعاً بما يكون عنه من المصالح أو المفاسد. وقد بيّن الشرع ذلك، وميّز بين ما يعظم من الأفعال مصلحته فجعله ركناً، أو مفسدتُه فجعله كبيرةً، وبين ما ليس كذلك فسماه في المصالح إحساناً، وفي المفاسد صغيرة. وبهذه الطريقة يتميّز ما هو من أركان الدين وأصوله، وما هو من فروعه وفصوله؛ ويعرف ما هو من الذنوب كبائر، وما هو منها صغائر. فما عظّمه الشرع في المأمورات فهو من أصول الدين؛ وما جعله دون ذلك فمن فروعه وتكميلاته. وما عظّم أمره في المنهيات فهو من الكبائر؛ وما كان دون ذلك فهو من الصغائر. وذلك على مقدار المصلحة أو المفسدة.

المسألة التاسعة:

ما ذكر في هذه المسائل من أن المسببات غير مقدورة للمكلف، وأن السبب هـو المكلف به، إذا اعتبر ينبني عليه أمور:

---

(١) في مسلم بتمامه إلا صدره «أن الولد لوالديه ستر من النار» فلم يذكر فيه.

أحدها: بأن متعاطي السبب إذا أتى به بكمال شروطه[١] وانتفاء موانعه، ثم قصد أن لا يقع مسببه فقد قصد محالاً، وتكلّف رفعَ ما ليس له رفعه، ومنع ما لم يجعل له منعه. فمن عقد نكاحاً على ما وضع له في الشرع، أو بيعاً أو شيئاً من العقود، ثم قصد أن لا يستبيح بذلك العقد ما عقد عليه، فقد وقع قصده عبثاً، ووقع المسبب الذي أوقع سببه. وكذلك إذا أوقع طلاقاً أو عتقاً قاصداً به مقتضاه في الشرع، ثم قصد أن لا يكون مقتضى ذلك، فهو قصد باطل. ومثله في العبادات إذا صلّى، أو صام، أو حجّ كما أمر، ثم قصد في نفسه أنّ ما أوقع من العبادة لا يصح له أو لا ينعقد قربة وما أشبه ذلك، فهو لغو. وهكذا الأمر في الأسباب الممنوعة. وفيه جاء: ﴿يا أيُّها الذين آمنوا لا تحرِّموا طَيِّبات ما أحَلّ الله لكم ولا تَعْتَدُوا﴾ [المائدة: ٨٧] الآية[٢]. ومن هنا كان تحريم ما أحل الله عبثاً، من المأكول، والمشروب، والملبوس، والنكاح وهو غير ناكح في الحال ولا قاصد للتعليق في خاصّ[٣] ـ بخلاف العامّ ـ وما أشبه ذلك، فجميع ذلك لغو؛ لأن ما تولّى الله حلّيته بغير سبب من المكلف ظاهر مثل ما تعاطى المكلّف السبب فيه. ومثله قوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الوَلاء[٤] لِمَن أعتق»[٥] وقوله: «مَن اشترَط شرْطاً ليس في كتابِ الله فهو باطلٌ وإن كان مائةَ شرْط»[٦] الحديث. وأيضاً فإن الشارع قاصدٌ لوقوع المسببات عن أسبابها كما تقدم،

---

(١) وضع الأصل من أول الأمر على أنه تعاطى السبب بكمال شروطه ثم قصد ألا يقع الخ. وفي تمثيلاته أيضاً في العادات والعبادات لاحظ ذلك ليسلم له الأصل من الإشكالات الآتية. فأنت تراه جعل لقصد المخالف لقصد الشارع لاحقاً لتمام العمل لا مقارناً. إلا أنه يبقى الكلام في قوله في الطلاق والعتق (قاصداً به مقتضاه في الشرع) إن كان مراده أنه لم يغلط ولم يسبق لسانه فواضح، وإن كان مراده ما هو ظاهره من أنه لا بد من قصد المعني فالفقه عند المالكية غير ذلك، بل لو كان هازلاً لوقع الطلاق والعتق ولم يكن له رفعه.

(٢) فقوله وكلوا مما رزقكم الله الخ بعد ذكر التحريم يفيد أن التحريم السابق المنهي عنه لغو كأنه قال وكلوا من هذا الطيب الذي حرمتموه.

(٣) احتاج إليه على مذهب مالك لا على مذهب الشافعي فالتعليق عنده كله لغو.

(٤) فالشارع جعل الولاء لمن أعتق مسبباً عن عتقه، فمن وقع العتق منه ثبت له الولاء فمن أراد رفعه قصد محالاً وتكلف رفع ما ليس له رفعه. وهو دليل على أصل المسألة وإن كان في موضوع خاص بالولاء.

(٥) جزء من حديث بريرة رواه في التيسير عن الستة بلفظ «فإنما الولاء لمن أعتق» وفي رواية: (الولاء) بغير إنما.

(٦) هو أيضاً جزء من حديث بريرة السابق ولفظه ـ كما في التيسير ـ «من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فليس له، وإن اشترط مائة شرط. شرط الله أحق وأوثق» ـ وهو وما قبله دليل على أن ما جعله الله مسبباً عن شيء فقصد العبد رفع هذا المسبب لغو، إلا أن الأول خاص وهذا عام في الولاء وغيره.

فقصد هذا القاصد مناقض لقصد الشارع. وكل قصدٍ ناقضَ قصد الشارع فباطل. فهذا القصد باطل. والمسألة واضحة.

فإن قيل: هذا مشكل من وجهين:

أحدهما: أن اختيار المكلف وقصده شرط في وضع الأسباب[1]، فإذا كان اختياره منافياً لاقتضاء الأسباب لمسبباتها، كان معنى ذلك أن الأسباب لم يتعاطها المكلف على كمالها؛ بل مفقودة الشرط وهو الاختيار. فلم تصح من جهة فقد الشرط. فيلزم أن تكون المسببات الناشئة عن الأسباب غير واقعة، لفقد الاختيار.

والثاني: أن القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل، حسبما هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب؛ وتعاطي الأسباب المبيحة مثلاً بقصد أن لا تكون مبيحة، مُناقَضةٌ لقصد الشارع ظاهرة؛ من حيث كان قصد الشارع التحصيل بوساطة هذه الأسباب. فيكون إذاً تعاطي هذه الأسباب باطلاً وممنوعاً؛ كالمصلي قاصداً بصلاته ما لا تجزئه لأجله، والمتطهر يقصد أن لا يكون مستبيحاً للصلاة، وما أشبه ذلك. فالجمع بين هذا الأصل والأصل المذكور جمع بين متنافيين. وهو باطل.

فالجواب عن الأول أن الفرض إنما هو في موقع الأسباب بالاختيار لأن تكون أسباباً، لكن مع عدم اختياره للمسبب. وليس الكلام في موقعها بغير اختيار. والجمع بينهما ممكن عقلاً؛ لأن أحدهما سابق على الآخر فلا يتنافيان؛ كما إذا قصد الوطء واختاره وكره خلق الولد، أو اختار وضع البذر في الأرض وكره نباته، أو رمى بسهم صوّبه على رجل ثم كره أن يصيبه، وما أشبه ذلك. فكما يمكن اجتماعهما[2] في العاديات فكذلك في الشرعيات.

والجواب عن الثاني أن فاعل السبب في مسألتنا قاصد أن يكون ما وضعه الشارع منتجاً غير منتج. وما وضعه سبباً فعله هنا على أن يكون سبباً لا يكون له مسبب. وهذا ليس له. فقصده فيه عبث، بخلاف ما هو مذكور في قاعدة مقاصد الشارع؛ فإن فاعل السبب فيه قاصد لجعله سبباً لمسبب لم يجعله الشارع مسبباً له. كنكاح المحلِّل عند القائل بمنعه، فإنه قاصد بنكاحه التحليل لغيره، ولم يضع الشارع النكاح لهذا المسبب. فقارن هذا القصد العقد فلم يكن سبباً شرعياً، فلم يكن محللاً لا للناكح ولا للمحلَّل له لأنه باطل.

---

(١) فإن الأفعال والتروك إذا عريت عن القصد كانت لغواً كما تقرر في المسألة السادسة من كتاب الأحكام.

(٢) أي اختيار السبب وقصده ليكون سبباً، وقصده عدم المسبب. وقوله: (العاديات) أي كالأمثلة الثلاثة.

وحاصل الأمر أن أحدهما أخذ السبب على أنه ليس بسبب[١]، والآخر أخذه على أنه سبب لا ينتج، فالأول لا ينتج له شيئاً، والآخر ينتج له؛ لأنه ليس الإنتاج باختياره ولا عدمه. فهذا لم يخالف قصد الشارع في السبب من حيث هو سبب، ولكن زعم أنه لا يقع مسببه. وهذا كذب أو طمع في غير مطمع. والأول تعاطاه على أنه ليس بالسبب الموضوع للشارع فاعرف الفرق بينهما فهو دقيق.

ويوضحه[٢] أن القصد في أحدهما مقارن للعمل فيؤثر فيه؛ والآخر تابع له بعد استقراره فلا يؤثر فيه.

فإن قيل: لم لا يكون هذا في الحكم كالرفض في العبادات؟ فإنه في الحقيقة رفض لكونه سبباً شرعياً. فالطهارة مثلاً سبب في رفع الحدث، فإذا قصد أنها لا ترفع الحدث فهو معنى رفض النية فيه. وقد قالوا إن رفض النية ينتهض سبباً في إبطال العبادة. فرجع البحث إلى أن ذلك كله إبطال لأنفس الأسباب[٣] لا إبطال المسببات.

فالجواب أن الأمر ليس كذلك؛ وإنما يصح الرفض في أثناء العبادة إذا كان قاصداً بها امتثال الأمر، ثم أتمها على غير ذلك، بل بنية أخرى ليست بعبادته التي شرع فيها؛ كالمتطهر ينوي رفع الحدث ثم ينسخ تلك النية بنية التبرد أو التنظف من الأوساخ البدنية. وأما بعد ما تمت العبادة وكملت على شروطها، فقصده أن لا تكون عبادة ولا يترتبَ عليه احكم آخر من إجزاء أو استباحة أو غير ذلك غير مؤثر فيها؛ بل هي على حكمها لو لم يكن ذلك القصد. فالفرق بينهما ظاهر.

ولا يعارض ذلك كلام من تكلم في الرفض، وقال أنه يؤثر ولم يفصّل[٤] القول في ذلك. فإن كلام الفقهاء في رفض الوضوء وخلافهم فيه غير خارج عن هذا الأصل؛ من جهة أن الطهارة هنا لها وجهان في النظر: فمن نظر[٥] إلى فعلها على ما ينبغي، قال إن استباحة

---

(١) أي مع أنه ليس بسبب، أي قصد به ما لم يجعل سبباً له. والثاني بعدما تعاطى السبب كاملاً قصد ألا يقع مسببه وطلب رفع الواقع كما يقولون.

(٢) أي يوضح المقام في ذاته لا الحاصل المتقدم.

(٣) أي فيعود الإشكال الأول.

(٤) بل جعل رفض الوضوء ولو بعد تمامه وقبل أداء الصلاة به مبطلاً له.

(٥) مآل الفرق بين النظرين أن من اعتبر الوضوء عبادة تامة مستقلة بنفسها بقطع النظر عن الصلاة وإن كانت شرطاً فيها، قال لا يؤثر الرفض بعدما تمت. ومن نظر إلى الوضوء شرط في صحة الصلاة وكأنه جزء منها، لم يجعل تمامه إلا بأداء الصلاة. فرفضة قبل الصلاة رفض له قبل تمامه، فيؤثر فيه.

الصلاة بها لازم ومسبب عن ذلك الفعل، فلا يصح رفعه إلا بناقض طارىء. ومن نظر إلى حكمها أعني حكم استباحة الصلاة مستصحباً إلى أن يصلّي وذلك أمر مستقبل،فيشترط فيه استصحاب النية الأولى المقارنة للطهارة؛ وهي بالنية المنافية منسوخة فلا يصح استباحة الصلاة الآتية بها، لأن ذلك كالرفض المقارن للفعل. ولو قارن الفعل لأثّر؛ فكذلك هنا. فلو رفض نية الطهارة بعدما أدى بها الصلاة وتم حكمها؛ لم يصح أن يقال إنه يجب عليه استئناف الطهارة والصلاة. فكذلك من صلى ثم رفض تلك الصلاة بعد السلام منها، وقد كان أتى بها على ما أمر به. فإن قال به في مثل هذا[1]، فالقاعدة ظاهرة في خلاف ما قال. والله أعلم وبه التوفيق.

هذا حكم الأسباب إذا فعلت باستكمالها شرائطها وانتفاء موانعها.

وأما إذا لم تفعل الأسباب على ما ينبغي، ولا استكملت شرائطها ولم تنتف موانعها، فلا تقع مسبباتها شاء المكلف أو أبى؛ لأن المسببات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لاختياره. وأيضاً فإن الشارع لم يجعلها أسباباً مقتضية إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها. فإذا لم تتوفر لم يستكمل السبب أن يكون سبباً شرعياً، سواء علينا أقلنا إن الشروط وانتفاء الموانع أجزاء أسباب أم لا؛ فالثمرة واحدة، وأيضاً لو اقتضت الأسباب مسبباتها وهي غير كاملة بمشيئة المكلف، أو ارتفعت اقتضاآتها وهي تامة، لم يكن لما وضع الشارع منها فائدة، ولكان وضعه لها عبثاً؛ لأن معنى كونها أسباباً شرعية هو أن تقع مسبباتها شرعاً. ومعنى كونها غير أسباب شرعاً أن لا تقع مسبباتها شرعاً. فإذا كان اختيار المكلف يقلب حقائقها شرعاً، لم يكن لها وضع معلوم في الشرع. وقد فرضناها موضوعة في الشرع على وضع معلوم. هذا خلف محال؛ فما يؤدي إليه مثله. وبه يصح أن اختيارات المكلف لا تأثير لها في الأسباب الشرعية.

فإن قيل: كيف هذا مع القول بأن النهي لا يدلّ على الفساد، أو بأنه يدلّ على الصحة، أو بأنه يفرق بين ما يدل على النهي لذاته أو لوصفه؟ فإن هذه المذاهب تدل على أن التسبب المنهي عنه وهو الذي لم يستكمل الشروط ولا انتفت موانعه يفيد حصول المسبب. وفي مذهب مالك[2] ما يدل على ذلك: فإن البيوع الفاسدة عنده تفيد من أوّلها

---

(١) أي فإن قال أن الوضوء يبطل حتى إذا كان رفضه بعد تمام الصلاة به، فيكون مخالفاً للقاعدة.

(٢) أي وكما قاله أبو حنيفة وغيره في عدم الحد، وفي ثبوت النسب، في نكاح المحارم. فقالوا أن هذا ليس حكم العقد وإنما هو شيء آخر، وهو حكم الشبهة بصورة العقد. ولم يقل به الأئمة الثلاثة بل أوجبوا الحد وعدم ثبوت النسب.

شبهة ملك عند قبض المبيع. وأيضاً فتفيد الملك بحوالة الأسواق وغير ذلك من الأمور التي لا تفيت العين. وكذلك الغصب ونحوه يفيد عنده الملك وإن لم تفت عين المغصوب ـ في مسائل. والغصب أو نحوه ليس بسبب من أصله. فيظهر أن السبب المنهي عنه يحصل به المسبب، إلا على القول بأن النهي يدل على الفساد مطلقاً.

فالجواب أن القاعدة عامة وإفادة الملك في هذه الأشياء إنما هو لأمور أخر خارجة عن نفس العقد الأوّل. وبيان ذلك لا يسع ههنا، وإنما يذكر فيما بعد هذا إن شاء الله.

فصل

ومن الأمور التي تنبني على ما تقدم: أن الفاعل للسبب عالماً بأن المسبب ليس إليه، إذا وكله إلى فاعله وصرف نظره عنه كان أقرب إلى الإخلاص، والتفويض والتوكل على الله تعالى، والصبر على الدخول في الأسباب المأمور بها والخروج عن الأسباب المحظورة، والشكر، وغير ذلك من المقامات السنية، والأحوال المرضية. ويتبين ذلك بذكر البعض؛ على أنه ظاهر.

أما الإخلاص فلأن المكلف إذا لبّى الأمر والنهي في السبب من غير نظر إلى ما سوى الأمر والنهي ـ خارج عن حظوظه، قائم بحقوق ربه، واقف موقف العبودية؛ بخلاف ما إذا التفت إلى المسبب وراعاه، فإنه عند الالتفات إليه متوجه شطره، فصار توجهه إلى ربه بالسبب، بواسطة التوجه إلى المسبب. ولا شك في تفاوت ما بين الرتبتين في الإخلاص.

وأما التفويض فلأنه إذا علم أن المسبب ليس بداخل تحت ما كلف به، ولا هو من نمط مقدوراته، كان راجعاً بقلبه إلى من إليه ذلك، وهو الله سبحانه، فصار متوكلاً ومفوضاً. هذا في عموم التكاليف العادية والعبادية. ويزيد بالنسبة إلى العبادية أنه لا يزال بعد التسبب خائفاً وراجياً[١]. فإن كان ممن[٢] يلتفت إلى المسبب بالدخول في السبب، صار مترقباً له ناظراً إلى ما يؤول إليه تسببه. وربما كان ذلك سبباً إلى إعراضه عن تكميل

(١) أي جامعاً بين الأمرين، بخلافه إذا نظر إلى المسبب دائماً فإنه يغلب عليه جانب الرجاء. ولا يخفى ما يترتب على ذلك من تضعضع همته وفتور نفسه عن الأعمال التكليفية.

(٢) هل هذا غير ما شرحه في الفصل التالي؟ ولا يخفي أن قوله (فإن كان) مقابل لقوله (إذا علم أن المسبب الخ) فالكلام هنا شامل للعادي والعبادي كما هو شامل لهما في الفصل التالي. فكان يمكن الاستغناء بما يأتي عن هذا. على أنه لا خصوصية لبيان ابتناء مقام التفويض على ما سبق في ذكر الاعراض عن تكميل السبب. بل هذا شأن آخر يترتب على النظر للمسبب. ونسبته لموضوع التفويض كنسبته لمقام الصبر والشكر والإخلاص، وهي الأمور التي بناها على قطع النظر عن المسبب.

السبب، استعجالاً لما ينتجه. فيصير توجهه إلى ما ليس له وقد ترك التوجه إلى ما طلب بالتوجه إليه. وهنا تقع حكاية من سمع: (أن من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه) فأخذ ـ بزعمه ـ في الإخلاص لينال الحكمة، فتم الأمد ولم تأته الحكمة. فسأل عن ذلك. فقيل له: إنما أخلصت للحكمة ولم تخلص لله. وهذا واقع كثيراً في ملاحظات المسببات في الأسباب، ربما غطت ملاحظاتها فحالت بين المتسبب وبين مراعاة الأسباب. وبذلك يصير العابد مستكثراً لعبادته، والعالم مغتراً بعلمه. إلى غير ذلك.

وأما الصبر والشكر فلأنه إذا كان ملفتاً إلى أمر الآمر وحده، متيقناً أن بيده مـلاك المسببات وأسبابها، وأنه عبد مأمور، وقف مع أمر الآمر ولم يكن له من ذلك محيد ولا زوال، وألزم نفسه الصبر على ذلك لأنه تحت حد المراقبة؛ وممن عبد الله كأنه يراه. فإذا وقع المسبب كان من أشكر الشاكرين؛ إذ لم ير لتسببه في ذلك المسبب ورداً ولا صدراً. ولا اقتضى منه في نفسه نفعاً ولا ضراً؛ وإن كان علامة وسبباً عادياً، فهو سبب بالتسبب ومعتبر في عاديّ الترتيب. ولو كان ملتفتاً إلى المسبب، فالسبب قد ينتج وقد يعقم، فإذا أنتج فرح، وإذا لم ينتج لم يرض بقسم الله ولا بقضائه؛ وعدّ السبب كلا شيء؛ وربما ملّه فتركه، وربما سئم منه فثقل عليه. وهذا يشبه من يعبد الله على حـرف وهو خلاف عادة من دخل تحت رق العبودية، ومن تأمل سائر المقامات السنية وجدها في ترك الالتفات إلى المسببات. وربما كان هذا أعظم نفعاً في أصحاب الكرامات والخوارق.

فصل

ومنها: أن تارك النظر في المسبب بناء على أن أمره لله، إنما همُّه السبب الذي دخل فيه. فهو على بال منه في الحفظ له والمحافظة عليه، والنصيحة فيه؛ لأن غيره ليس إليه، ولو كان قصده المسبب من السبب، لكان مظنة لأخذ السبب على غير أصالته، وعلى غير قصد التعبد فيه؛ فربما أدّى إلى الإخلال به وهو لا يشعر. وربما شعر به ولم يفكر فيما عليه فيه. ومن هنا تنجرّ مفاسد كثيرة. وهو أصل الغش في الأعمال العادية، نعم والعبادية؛ بل هو أصل في الخصال المهلكة. أما في العاديات فظاهر؛ فإنه لا يغش إلا استعجالاً للربح الذي يأمله في تجارته، أو للنّفاق الذي ينتظره في صناعته، أو ما أشبـه ذلك. وأمـا في العبادات فإن مِن شأن مَن أحبه الله تعالى أن يوضع له القبول في الأرض، بعدما يحبه أهل السماء. فالتقرب بالنوافل سبب للمحبة من الله تعالى، ثم من الملائكة، ثم يوضع القبول

في الأرض. فربما التفت العابد لهذا المسبب بالسبب الذي هو النوافل، ثم يستعجل ويداخله طلب ما ليس له. فيُظهر ذلك السببَ. وهو الرياء. وهكذا في سائر المهلكات. وكفى بذلك فساداً.

فصل

ومنها: أن صاحب هذه الحالة مستريح النفس، ساكن البال، مجتمع الشمل، فارغ القلب من تعب الدنيا، متوحد الوجهة. فهو بذلك طيّب المَحيا، مجازى في الآخرة. قال تعالى: ﴿مَن عَمِل صالحاً مِن ذَكَرٍ أو أُنثى وهو مؤمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حياةً طَيِّبةً﴾ [النحل: ٩٧] الآية[١]. وروي عن جعفر الصادق أنه قال في الحياة الطيبة: هي المعرفة بالله؛ وصدق المقام مع الله، وصدق الوقوف على أمر الله. وقال ابن عطاء: العيش مع الله، والإعراض عما سوى الله.

وأيضاً ففيه كفاية جميع الهموم بجعل همّه همًّا واحداً؛ بخلاف من كان ناظراً إلى المسبب بالسبب، فإنه ناظر إلى كل مسبب في كل سبب يتناوله. وذلك مكثر ومشتت. وأيضاً ففي النظر إلى كون السبب منتجاً أو غير منتج تفرق بال. وإذا أنتج فليس على وجه واحد؛ فصاحبه متبدد الحال مشغول القلب في أن لو كان المسبب أصلح مما كان. فتراه يعود تارة باللوم على السبب، وتارة بعدم الرضى بالمسبب، وتارة على غير هذه الوجوه. وإلى هذا النحو يشير معنى قوله عليه الصلاة والسلام[٢]: «لا تسُبّوا الدهرَ فإن الله هو الدهر»[٣] وأمثاله، وأما المشتغل بالسبب معرضاً عن النظر في غيره، فمشتغل بأمر واحد، وهو التعبد بالسبب أيّ سبب كان. ولا شك أن همًّا واحداً خفيف على النفس جداً بالنسبة إلى هموم متعدّدة، بل همٌّ واحد ثابت، خفيف بالنسبة إلى همٍّ واحد متغير متشتت في نفسه. وقد جاء: «أن مَن جَعَل همّه همًّا واحداً كفاه الله سائرَ الهموم. ومن جعلَ همّه أخراه كفاه الله أمرَ دنياه»[٤] ويقرب من هذا المعنى قول من قال: من طلب العلم لله فالقليل من العلم

---

(١) محل شاهده فيما ذكره منها كما سيأتي في بيان معنى الحياة الطيبة. أما بقية الآية فراجع إلى قوله (مجازى في الآخرة) ولا يتعلق به غرضه هنا.

(٢) في مسلم عن أبي هريرة.

(٣) أي: لا تسبوا الدهر لعدم مؤاتاتكم بمطالبكم ومسببات أعمالكم على ما تشتهونه، فإن الله هو الفاعل للمسببات الواقعة من الدهر.

(١) روى ابن ماجة والحكيم والشاشي والبيهقي عن ابن مسعود «من جعل الهموم هماً واحداً، هم المعاد، كفاه الله سائر همومه. ومن تشعبت به الهموم من أحوال الدنيا لم يبال الله في أيّ أوديتها هلك» وروى =

يكفيه[1]. ومن طلبه للناس فحوائج الناس كثيرة. وقد لهج الزهاد في هذا الميدان، وفرحوا بالاستباق فيه، حتى قال بعضهم: لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بـالسيوف. وروي في الحديث: «الزّهدُ في الدنيا يُريح القلب والبدن»[2] والزهد ليس عدم ذات اليد؛ بل هو حال للقلب يعبر عنها ـ إن شئت ـ بما تقرر من الوقوف مع التعبد بالأسباب، من غير مراعاة للمسببات التفاتاً إليها في الأسباب، فهذا أنموذج ينبهك على جملة هذه القاعدة.

فصل

ومنها: أن النظر[3] في المسبب قد يكون على التوسط كما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى. وذلك إذا أخذه من حيث مجاري العادات. وهو أسلم لمن التفت إلى المسبب. وقد يكون على وجه من المبالغة فوق ما يحتمل البشر، فيحصل بذلك للمتسبب إما شدة التعب، وإما الخروج عما هو له إلى ما ليس له.

أما شدة التعب فكثيراً ما يتفق لأرباب الأحوال في السلوك. وقد يتفق أن يكون صاحب التسبب كثير الإشفاق أو كثير الخوف. وأصل هذا تنبيه الله نبيه ﷺ في الكتاب العزيز ـ حالة دعائه الخلق بشدة الحرص ـ على أن الأولى به الرجوع إلى التوسط بقوله تعالى: ﴿قد نَعلمُ إنّه لَيَحْزُنُكَ الّذي يقولون﴾ [الأنعام: ٣٣] إلى قوله: ﴿وإنْ كان كَبُرَ عليك إعْراضُهم فإن استطعتَ أن تَبْتَغِيَ نَفَقاً في الأرضِ أو سُلّماً في السماء فتأتِيَهم بآية ولو شاءَ الله لَجَمَعهُم على الهدى﴾ [الأنعام: ٣٥] الآية. وقوله: ﴿لَعلّكَ باخِعٌ نفسَك ألاَّ

= الحاكم عن ابن عمر «من جعل الهموم هماً واحداً كفاه الله ما أهمه من أمر الدنيا والآخرة. ومن تشاغبت به الهموم لم يبال الله في أي أودية الدنيا هلك».

(١) أي من طلبه ليعمل هو به فما يتعلق به منه قليل لا يشتت عليه باله.

(٢) روي من طرق ثلاثة. وتمامه في الرواية الأولى: «والرغبة فيها تطيل الهم والحزن» عن أحمد في الزهد، والبيهقي في الشعب مرسلاً. وأسنده الطبراني لأبي هريرة.
وتمامه في الرواية الثانية: «والرغبة فيها تتعب القلب والبدن» عن الطبراني في الأوسط، وابن عدي والبيهقي في الشعب عن أبي هريرة مرفوعاً، والبيهقي عن عمر موقوفاً. قال المناوي إسناده مقارب وتمامه في الرواية الثالثة: «والرغبة فيها تكثر الهم والحزن. والبطالة تقسي القلب» عن القضاعي عن عمر. قال المناوي: ورواه أيضاً ابن لآل والحاكم والطبراني والديلمي وغيرهم.

(٣) أي ومما يبنى على أن المسبب ليس من مقدار المكلف ولا هو مكلف به أنه إذا اتفق للمكلف نظره للمسبب فيحسن به أن يكون نظره على التوسط والاعتدال، ولا يجهد نفسه في العناية به، حتى إذا زاد عن ذلك نبه على القصد والاعتدال، وإن كان ذلك ناشئاً من مقام العبد من المقامات السنية. كالشفقة على عباد الله وكثرة الخوف من عدم قيامه بواجبهم عليه.

يكونوا مُؤمِنين﴾ [الشعراء: ٣] وقوله: ﴿يا أيُّها الرسولُ لا يَحْزُنْكَ الّذينَ يُسارعونَ في الكُفر﴾ [المائدة: ٤١] الآية. وقوله: ﴿فلعلّك تاركٌ بعضَ ما يُوحى إليكَ وضائِقٌ به صَدْرُكَ﴾ [هود: ١٢] الآية. إلى قوله: ﴿إنما أنت نذيرٌ، والله على كلِّ شيءٍ وكيل﴾ [هود: ١٢]. وقوله: ﴿ولا تحزَنْ عليهم ولا تَكُ في ضَيْقٍ مِمّا يَمكُرون﴾ [النحل: ١٢٧] إلى غير ذلك مما هو في هذا المعنى مما يشير إلى الحضّ على الإقصار مما كان يكابد، والرجوع إلى الوقوف مع ما أمر به مما هو تسبب. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم بقوله[1]: ﴿إنما أنتَ مُنْذِرٌ﴾ [الرعد: ٧] ﴿إنما أنت نذيرٌ والله على كل شيءٍ وكيلٌ﴾ [هود: ١٢] وأشباه ذلك. وجميعه يشير إلى أن المطلوب منك التسبب، والله هو المسبب[2] وخالق المسبب ﴿ليسَ لكَ مِنَ الأمر شيءٌ أو يَتوبَ عليهم أو يعذِّبَهم﴾ [آل عمران: ١٢٨] الآية. وهو ينبهك على شدة مقاساته عليه الصلاة والسلام في الحرص على إيمانهم، ومبالغته في التبليغ، طمعاً في أن تقع نتيجة الدعوة، وهي إيمانهم الذي به نجاتهم من العذاب. حتى جاء في القرآن: ﴿عزيزٌ عليه ما عَنِتُّم، حريصٌ عليكم، بالمؤمنينَ رؤوفٌ رحيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨]. ومع هذا فقد نُدب عليه الصلاة والسلام إلى أمر هو أوفق، وأحرى بالتوسط في مقام النبوة، وأدنى من خفة ما يلقاه في ذلك من التعب والمشقة، وأجرى في سائر الرتب التي دون النبوة. هذا وإن كان مقام النبوة على ما يليق به من شرف المنزلة التي لا يدانيه فيها أحد، فلا يقدح ذلك في صحة الاستدلال بأحكامه فيما دونها من المراتب اللائقة بالأمّة. كما تقرر عند أهل الشريعة من صحة الاستدلال بأحواله وأحكامه في أحكام أمته، ما لم يدل دليل على اختصاصه دون أمته.

وأما الخروج عما هو له إلى ما ليس له، فلأنه إذا قصد عين المسبب أن يكون أو لا يكون، كان مخالفاً لمقصود الشارع. إذ قد تبين أن المسبب ليس للمكلف، ولم يكلف به؛ بل هو لله وحده. فمَن قصده فالغالب عليه بحسب إفراطه أن يكون قاصداً لوقوعه

---

(١) أفرد هذه الآيات عما قبلها وعلق عليها بأن المطلوب منك التسبب. وليس في هذه الآيات الحض على الاقتصار مما يكابد كما كان ذلك في الآيات السابقة. وهو وجيه. إلا أنه يبقى الكلام في الآيتين الأخيرتين: فإن آية ليس لك الخ ترجع في المعنى إلى مثل آية إنما أنت نذير، ولكن هذه أسرع في طلب الرجوع والوقوف عند حد وظيفته بخلاف آية ليس لك فلم يذكر فيها ما كلف به من ربه. والآية الأخيرة أبعد الآيات المذكورة هنا عما يريده منها إذ أنها ليس فيها ما يفهم منه طلب إقصاؤه مما يكابد ولا طلب رجوعه إلى التسبب.

(٢) وليس هذا مما فيه أن الالتفات إلى المسبب التفات إلى حظوظ ـ وهو عليه السلام بريء من مثله ـ لأن ذلك منه غاية الرحمة لعباد الله، لا نظر إلى حظه في ذلك.

بحسب غرضه المعين. وهو إنما يجري على مقتضى إرادة الله تعالى، لا على وفق غرض العبد المعين من كل وجه. فقد صار غرض العبد وقصده مخالفاً بالوضع لما أريد به. وذلك خارج عن مقتضى الأدب، ومعارضة للقدر، أو ما هو ينحو ذلك النحو. وقد جاء في الصحيح التنبيه على هذا المعنى بقوله عليه الصلاة والسلام: «المؤمنُ القويُّ خيرٌ وأحبُّ إلى الله من المؤمنِ الضعيفِ. وفي كلٍ خيرٌ. إحرص على ما ينفعُك، واستعِنْ بالله. ولا تعجز. وإن أصابك شيءٌ فلا تقل: لو أنّي فعلت كان كذا! ولكن قل: قدّر الله، وما شاء الله فعل، فإنّ (لو) تَفتحُ عملَ الشيطان»[1] فقد نبهك على أن (لو) تفتح عمل الشيطان، لأنه التفات إلى المسبب في السبب، كأنه متولد عنه أو لازم عقلاً. بل ذلك قدر الله وما شاء فعل. إذ لا يُعِينه وجود السبب، ولا يعجزه فقدانه.

فالحاصل أن نفوذ القدر المحتوم هو محصول الأمر. ويبقى السبب، إن كان مكلفاً به عمل فيه بمقتضى التكليف؛ وإن كان غير مكلف به لكونه غير داخل في مقدوره، استسلم استسلام من يعلم أن الأمر كله بيد الله. فلا ينفتح عليه باب الشيطان. وكثيراً ما يبالغ الإنسان في هذا المعنى حتى يصير منه إلى ما هو مكروه شرعاً، من تشويش الشيطان، ومعارضة القدر، وغير ذلك.

فصل

ومنها: أن تارك النظر في المسبب أعلى مرتبة وأزكى عملاً، إذا كان عاملاً في العبادات، وأوفر أجراً في العادات؛ لأنه عامل على إسقاط حظه بخلاف من كان ملتفتاً إلى المسببات، فإنه عامل على الالتفات إلى الحظوظ، لأن نتائج الأعمال راجعة إلى العباد مع أنها خلق الله؛ فإنها مصالح أو مفاسد تعود عليهم؛ كما في حديث أبي ذرّ: «إنما هيَ أعمالُكم أُحصيها لكم، ثم أُوَفِّيكم إيّاها»[2]. وأصله في القرآن: ﴿من عَمِلَ صالحاً فَلِنَفْسِهِ﴾ [فصلت: ٤٦] فالملتفت إليها عامل بحظه؛ ومن رجع إلى مجرد الأمر والنهي عامل على إسقاط الحظوظ، وهو مذهب أرباب الأحوال. ولهذا بسط في موضع آخر.

فإن قيل على أي معنى يفهم إسقاط النظر في المسببات؟ وكيف ينضبط ما يعد كذلك مما لا يعدّ كذلك؟

فالجواب أن ترك الحظوظ قد يكون ظاهراً بمعنى عدم التفات القلب إليها جملة.

---

(١) أخرجه مسلم وأحمد والنسائي.

(٢) بعض حديث طويل رواه مسلم والترمذي.

وهذا قليل. وأكثر ما يختص بهذا أرباب الأحوال من الصوفية. فهو يقوم بالسبب مطلقاً، من غير أن ينظر هل له مسبب أم لا. وقد يكون غير ظاهر بمعنى أن الحظ لا يسقط جملة من القلب؛ إلا أنه التفت إليه من وراء الأمر أو النهي. ويكون هذا مع الجريان على مجاري العادات، مع علمه بأن الله مجريها كيف شاء. ويكون أيضاً مع طلب المسبَّب بالسبب، أي يطلب من المسبِّب مقتضى السبب. فكأنه يسأل المسبِّب باسطاً يد السبب، كما يسأله الشيء باسطاً يد الضراعة. أو يكون مفوضاً في المسبَّب إلى من هو إليه. فهؤلاء قد أسقطوا النظر في المسبب بالسبب. وإنما الالتفات للمسبب بمعنى الجريان مع السبب، كالطالب للمسبَّب من نفس السبب، أو كالمعتقد أن السبب هو المولد للمسبب، فهذا هو المخوف الذي هو حَرٍ بتلك المفاسد المذكورة. وبين هذين الطرفين وسائط هي مجال نظر المجتهدين. فإلى أيّهما كان أقرب كان الحكم له. ومثل هذا مقرر أيضاً في مسألة الحظوظ.

المسألة العاشرة:

ما ذكر من أن المسببات مرتبة[١] على فعل الأسباب شرعاً، وأن الشارع يعتبر المسببات في الخطاب بالأسباب، يترتب عليه بالنسبة إلى المكلف إذا اعتبره أمور:

منها: أن المسبب إذا كان منسوباً إلى المسبب شرعاً، اقتضى أن يكون المكلف في تعاطي السبب ملتفتاً إلى جهة المسبب أن يقع منه ما ليس في حسابه فإنه كما يكون التسبب مأموراً به كذلك يكون منهياً عنه. وكما يكون التسبب في الطاعة منتجاً ما ليس في ظنه من الخير، لقوله تعالى: ﴿ومَنْ أَحْياها فكأنَّما أحْيا الناسَ جميعاً﴾ [المائدة: ٣٢] وقوله عليه السلام: «من سَنَّ سنّةً حسنة كان له أجرُها وأجرُ من عمِل بها»[٢] وقوله: «إنّ الرجلَ ليتكلمُ بالكلمةِ من رضوان الله لا يظن أنها تبلغ ما بلغت»[٣] الحديث[٤]. كذلك يكون التسبب في المعصية منتجاً ما لم يحتسب من الشر لقوله تعالى: ﴿فكأنّما قتل الناسَ جميعاً﴾ [المائدة: ٣٢]. وقوله عليه الصلاة والسلام: «ما مِن نفسٍ تُقتلُ ظلماً إلا كان على ابنِ آدمَ الأوّلِ

---

(١) كما تقدم في المسألة الرابعة.

(٢) تقدم ن ١٤٩.

(٣) جزء من حديث رواه مالك، والترمذي وقال حسن صحيح، والنسائي، وابن ماجة، وابن حبان في صحيحه، والحاكم وقال صحيح الإسناد.

(٤) الدليل في بقيته وهو: «يرفعه الله بها في الجنة». ولفظ الحديث في التيسير ـ بدل لا يظن الخ ـ لا «يلقي لها بالاً».

كفـلٌ منها»(١) وقوله: «ومن سنّ سنّةً سيئةً كان عليه وِزْرُها»(٢) وقوله: «إنّ الرجلَ ليتكلّمُ بالكلمةِ من سخطِ الله»(٣) الحديث(٤). إلى أشباه ذلك.

وقد قرر الغزالي من هذا المعنى في كتاب الإحياء وفي غيره ما فيه كفاية. وقد قال في كتاب الكسب: ترويج الدرهم الزائف من الدراهم في أثناء النقد ظلم؛ إذ بـه يستضر المُعامل إن لم يعرف. وإن عرف فيروّجه على غيره، وكذلك الثاني، والثالث، ولا يزال يتردد في الأيدي، ويعمّ الضرر، ويتسع الفساد، ويكون وزر الكلّ ووباله راجعاً إليه. فإنه الذي فتح ذلك الباب. ثم استدل بحديث: «من سنّ سنّةً حسنة»(٥) الخ.

ثم حكى عن بعضهم أن إنفاق درهم زائف أشدّ من سرقة مائة درهم. قال: لأن السرقة معصية واحدة، وقد نمت وانقطعت. وإظهار الزائف بدعة أظهرها في الدين، وسن سنة سيئة يعمل عليها من بعده، فيكون عليه وزرها بعد موته، إلى مائة سنة، ومائتي سنة، إلى أن يفنى ذلك الدرهم، ويكون عليه ما فسد ونقص من أموال الناس بسببه. وطوبى لمن مات وماتت معه ذنوبه. والويل الطويل لمن يموت وتبقى ذنوبه مائة سنة ومائتي سنة، يعذب بها في قبره ويسأل عنها إلى انقراضها. وقال تعالى: ﴿ونَكْتُبُ ما قَدّموا وآثارَهُم﴾ [يسٓ: ١٢] أي نكتب أيضاً ما أخروه من آثار أعمالهم كما نكتب ما قدموه. ومثله قوله تعالى: ﴿يُنَبَّأُ الإنسانُ يومئذٍ بما قَدَّمَ وأَخَّرَ﴾ [القيامة: ١٣] وإنما أخر أثر أعماله من سن سنة سيئة عمل بها غيره. هذا ما قاله هناك. وقاعدة إيقاع السبب، أنه بمنزلة إيقاع المسبب قد بيِّنت هذا.

وله في كتاب الشكر ما هو أشد من هذا؛ حيث قدر النعم أجناساً وأنواعاً، وفصل فيها تفاصيل جمّة ثم قال: بل أقول من عصى الله ولو في نظرة واحدة، بأن فتح بصره حيث يجب غض البصر، فقد كفر نعمة الله في السموات والأرضين وما بينهما؛ فإن كل ما خلق الله حتى الملائكة، والسموات، والحيوانات، والنبات، بجملته نعمة على كل واحد من العباد قد تم بها انتفاعه. ثم قرّر شيئاً من النعم العائدة إلى البصر من الأجفان. ثم قال قد كفر نعمة الله في الأجفان، ولا تقوم الأجفان إلا بعين، ولا العين إلا بالرأس، ولا الرأس إلا بجميع البدن، ولا البدن إلا بالغذاء، ولا الغذاء إلا بالماء والأرض والهواء والمطر والغيم

---

(١) تقدم ن ١٤٩.

(٢) الدليل في بقية الحديث.

(٣) هو بقية حديث «إن الرجل ليتكلم بالكلم من رضوان الله» الخ. الآنف الذكر.

(٤) بقيته كما في التيسير «لا يلقي لها بألا يهوي بها في النار سبعين خريفاً».

(٥) تقدم ن ١٤٩.

والشمس والقمر، ولا يقوم شيء من ذلك إلا بالسموات، ولا السموات إلا بالملائكة؛ فإن الكل كالشيء الواحد يرتبط البعض منه بالبعض، ارتباط أعضاء البدن بعضها ببعض، قال: وكذلك ورد في الأخبار أن البقعة التي يجتمع فيها الناس إما أن تلعنهم إذا تفرقوا، أو تستغفر لهم. ولذلك ورد «أن العالم يستغفر له كلٍّ شيء حتى الحوت في البحر»[1] وذلك إشارة إلى أن العاصي بتطريفة واحدة جنى على جميع ما في الملك والملكوت. وقد أهلك نفسه إلى أن يتبع السيئة بحسنة تمحوها، فيتبدل اللعن بالاستغفار، فعسى الله أن يتوب عليه ويتجاوز عنه، ثم حكى غير ذلك ومضى في كلامه. فإذا نظر المتسبب إلى مآلات الأسباب، فربما كان باعثاً له على التحرز من أمثال هذه الأشياء؛ إذ يبدو له يوم الدين من ذلك ما لم يكن يحتسب والعياذ بالله.

فصل

ومنها: أنه إذا التفت إلى المسببات مع أسبابها، ربما ارتفعت عنه إشكالات ترد في الشريعة، بسبب تعارض أحكام أسباب تقدمت مع أسباب[2] أخر حاضرة. وذلك أن متعاطي السبب قد يبقى عليه حكمه، وإن رجع عن ذلك السبب أو تاب منه فيظن أن المسبب يرتفع حكمه برجوعه عن السبب، ولا يكون كذلك.

مثاله: من توسط أرضاً مغصوبة ثم تاب وأراد الخروج منها، فالظاهر الآن أنه لمّا أمر بالخروج فأخذ في الامتثال، غير عاصٍ ولا مؤآخذ؛ لأنه لم يمكنه أن يكون ممتثلاً عاصياً في حالة واحدة، ولا مأموراً منهياً من جهة واحدة؛ لأن ذلك تكليف ما لا يطاق. فلا بد أن يكون في وسطه مكلفاً بالخروج على وجه يمكنه. ولا يمكن مع بقاء حكم النهي في نفس الخروج، فلا بد أن يرتفع عنه حكم النهي في الخروج.

وقال أبو هاشم[3]: هو على حكم المعصية، ولا يخرج عن ذلك إلا بانفصاله عن الأرض المغصوبة. وردّ الناس عليه قديماً وحديثاً. والإمام أشار في البرهان إلى تصوّر هذا وصحّته، باعتبار أصل السبب الذي هو عصيان، فانسحب عليه حكم التسبب وإن ارتفع

---

(١) جاء ضمن حديث رواه أبو داود والترمذي: «وأن العالم ليستغفر له من في السماوات ومن في الأرض والحيتان في جوف الماء» الخ.

(٢) أي مع أحكام أسباب.

(٣) يراجع المقام في كتب الأصول كالتحرير وابن الحاجب في مسألة: يستحيل كون الشيء الواحد واجباً حراماً من جهة واحدة الخ.

بالتوبة[١]. ونظّر ذلك بمسائل. وهو صحيح باعتبار الأصل المتقدم. فإن أصل التسبب أنتج مسببات خارجة عن نظره؛ فلو نظر الجمهور إليها لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع استصحاب[٢] حكم المعصية إلى الانفصال عن الأرض المغصوبة. وهذا أيضاً ينبني على الالتفات إلى أن المسبب خارج عن نظره[٣]؛ فإنه إذا رأى ذلك وجد نفس الخروج ذا وجهين: أحدهما وجه كون الخروج سبباً في الخلوص عن التعدي بالدخول في الأرض. وهو من كسبه. والثاني كونه نتيجة دخوله ابتداء. وليس من كسبه بهذا الاعتبار إذ ليس له قدرة عن الكف عنه.

ومن هذا مسألة من تاب عن القتل بعد رمي السهم عن القوس، وقبل وصوله إلى الرميّة. ومن تاب من بدعة بعدما بثّها في الناس وقبل أخذهم بها، أو بعد ذلك وقبل رجوعهم عنها. ومن رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل الاستيفاء ـ وبالجملة ـ بعد تعاطي السبب على كماله، وقبل تأثيره ووجود مفسدته، أو بعد جودها وقبل ارتفاعها إن أمكن ارتفاعها. فقد اجتمع على المكلف هنا الامتثال مع بقاء العصيان. فإن اجتمعا في الفعل الواحد كما في المثال الأوّل، كان عاصياً ممتثلاً. إلا أن الأمر والنهي لا يتواردان عليه في هذا التصوير؛ لأنّه من جهة العصيان غير مكلّف به[٤]؛ لأنّه مسبّب غير داخل تحت قدرته. فلا نهي إذ ذاك. ومن جهة الامتثال مكلّف؛ لأنه قادر عليه، فهو مأمور بالخروج وممتثل به. وهذا معنى ما أراده الإمام. وما اعتُرض به عليه وعلى أبي هاشم لا يرِد مع هذه الطريقة[٥] إذا تأملتها. والله أعلم.

فصل

ومنها: أن الله عز وجل جعل المسببات في العادة تجري على وزان الأسباب في

---

(١) أي ولا تتم التوبة إلا بعد الخروج فعلاً، لأن من شرط قبولها رد التبعات والمظالم.

(٢) لا أن النهي حاصل مع الأمر حتى يرد ما تقدم.

(٣) كما تقدم أنه ليس له رفعه وليس من نمط مقدوراته.

(٤) بل هو باق من أثر التكليف في السبب وهو الدخول. وإيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب. فهو مؤاخذ بالمسبب وإن لم يكن مقدوراً له.

(٥) أي بخلاف ما إذا قيل أن النهي يتوجه عليه حين الخروج، كما يتوجه عليه الأمر به، لأنه يكون تكليفاً بما لا يطاق كما قال. والذي رفع الإشكال هو الابتناء على القاعدة القائلة: أن المسببات معتبرة شرعاً بفعل الأسباب، ومرتبة عليها، فيبنى عليه أن المسببات ما دامت موجودة تأخذ حكم الأسباب وإن عدمت. وهو ما أشار إليه العضد شارح ابن الحاجب.

الاستقامة أو الاعـوجاج. فـإذا كان السبب تـاماً والتسبب على مـا ينبغي، كان المسبب كذلك. وبالضد.

ومن ههنا إذا وقع خلل في المسبب نظر الفقهاء إلى التسبب: هل كان على تمامه أم لا؟ فإن كان على تمامه لم يقع على المتسبب لوم؛ وإن لم يكن على تمامه رجع اللوم والمؤآخذة عليه. ألا ترى أنهم يضمّنون الطبيب والحجّام والطبّاخ وغيرهم من الصناع إذا ثبت التفريط من أحدهم؛ إما بكونه غرّ من نفسه وليس بصانع، وإمّا بتفريط. بخلاف ما إذا لم يفرّط فإنه لا ضمان عليه؛ لأن الغلط في المسببات أو وقعها على غير وزان التسبب قليل، فلا يؤآخـذ. بخلاف مـا إذا لم يبذل الجهـد، فإن الغلط فيهـا كثير. فـلا بد من المؤآخذة.

فمن التفت إلى المسببـات من حيث كانت عـلامة على الأسبـاب في الصحـة أو الفساد، لا من جهة أخرى[1]، فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان الأسباب على وزان ما شُرع أو على خلاف ذلك. ومن هنا جعلت الأعمال الظاهرة في الشرع دليلاً على ما في الباطن. فإن كان الظاهر منحرفاً حكم على الباطن بذلك، أو مستقيماً حكم على الباطن بذلك أيضاً. وهو أصل عام في الفقه وسائر الأحكام العاديات والتجريبيات. بل الالتفات إليها من هذا الوجه نافع في جملة الشريعة جداً. والأدلة على صحته كثيرة جداً. وكفى بذلك عمدة أنه الحاكم بإيمان المؤمن، وكفر الكافر، وطاعة المطيع، وعصيان العاصي، وعدالة العدل، وجرحة المجرّح. وبذلك تنعقد العقود وترتبط المواثيق. إلى غير ذلك من الأمور. بل هو كلية التشريع، وعمدة التكليف، بالنسبة إلى إقامة حدود الشعائر الإسلامية الخاصّة والعامّة.

فصل

ومنها: أن المسببات[2] قد تكون خاصّة، وقد تكون عامّة. ومعنى كونها خاصّة أن

---

(١) أي من الجهات السابق إبطال النظر اليها، ككونها من مقدور المكلف أو كسبه. وكذا الجهات التي أشار إلى أن الأفضل عدم النظر إلى المسبب باعتبارها. وهي كثيرة فيما تقدم. أي فالنظر في المسببات هنا ليس مقصوداً لذاته، بل لاكتشاف حال السبب: هل أخذه العبد على طريق الكمال؟ لتبنى عليه أحكام شرعية.

(٢) يحتاج الفرق بين مضمون هذا الفصل ومضمون صدر المسألة إلى دقة نظر، لأن الغرض من كل منهما أن المتسبب إذا نظر إلى المسبب وإنه يجرّ خيراً كثيراً، أو شراً له آثار كبيرة، فإنه يزداد إقداماً على فعل السبب وإتقاناً له، أو يخاف من السبب فلا يدخل فيه، إلا أنه في الأول من طريق أنه سن سنة اتبعه فيها =

تكون بحسب وقوع السبب؛ كالبيع المتسبَّب به إلى إباحة الانتفاع بالمبيع، والنكاح الذي يحصل به حلية الاستمتاع؛ والذكاة التي بها يحصل حل الأكل، وما أشبه ذلك. وكذلك جانب النهي؛ كالسكر الناشىء عن شرب الخمر، وإزهاق الروح المسبب عن حز الرقبة.

وأما العامّة فكالطاعة التي هي سبب في الفوز بالنعيم، والمعاصي التي هي سبب في دخول الجحيم. وكذلك أنواع المعاصي التي يتسبب عنها فساد في الأرض؛ كنقص المكيال والميزان المسبب عنه قطعُ الرزق[1]، والحكم بغير الحق الفاشي عنه الدم، وختر العهد الذي يكون عنه تسليط العدو، والغُلولِ الذي يكون عنه قذف الرعب، وما أشبه ذلك. ولا شك أن أضداد هذه الأمور يتسبب عنها أضداد مسبباتها. فإذا نظر العامل فيما يتسبب عن عمله من الخيرات أو الشرور، اجتهد في اجتناب المنهيات وامتثال المأمورات، رجاء في الله وخوفاً منه. ولهذا جاء الإخبار في الشريعة بجزاء الأعمال، وبمسببات الأسباب. والله أعلم بمصالح عباده. والفوائد التي تنبني على هذه الأصول كثيرة.

فصل

فإن قيل: تقرر في المسألة التي قبل هذه أن النظر في المسببات يستجلب مفاسد. والجاري على مقتضى هذا أن لا يلتفت إلى المسبب في التسبب. وتبين الآن أن النظر في المسببات يستجر مصالح. والجاري على مقتضى هذا أن يلتفت إليها. فإن كان هذا على الإطلاق كان تناقضاً؛ وإن لم يكن على الإطلاق فلا بد من تعيين موضع الالتفات الذي يجلب المصالح، من الالتفات الذي يجر المفاسد، بعلامة يوقف عندها، أو ضابط يرجع إليه.

فالجواب: أن هذا المعنى مبسوط في غير هذا الموضع[2]؛ ولكن ضابطه أنه إن كان

= غيره، فوزر فعل غيره لا حق له. فالشر الكثير ليس من فعله مباشرة. أما هنا فإن فعله مما يترتب عليه فساد كبير في الأرض أو خير كثير من إقامة العدل إذا كان حاكماً مثلاً وإن لم يكن اقتدى به غيره فيه. فهذا نوع آخر من النظر إلى المسبب غاير الأول باعتبار تنوع آثار المسبب.

(١) هو وما بعده إشارة إلى ما ورد في الحديث الجامع الذي رواه مالك وهو: «ما ظهر الغلول في قوم إلا ألقى الله تعالى الرعب في قلوبهم، ولا فشا الزنا في قوم إلاّ كثر فيهم الموت ولا نقص المكيال والميزان إلا قطع عنهم الرزق، ولا حكم قوم بغير حق إلا فشا فيهم الدم، ولا ختر قوم بالعهد إلا سلط عليهم العدوّ».

(٢) أي في تفاصيل المسائل والفصول السابقة، لأنّه بيّن النظر في المسبب بالاعتبار الذي يجر إلى المفاسد، وبالاعتبار الذي يجرّ إلى المصالح.

الالتفات إلى المسبب من شأنه التقوية للسبب، والتكملة له، والتحريض على المبالغة في إكماله، فهو الذي يجلب المصلحة. وإن كان من شأنه أن يكرّ على السبب بالإبطال، أو بالإضعاف، أو بالتهاون به، فهو الذي يجلب المفسدة.

وهذان القسمان على ضربين: أحدهما ما شأنه ذلك بإطلاق، بمعنى أن يقوّي السبب أو يضعفه، بالنسبة إلى كل مكلف، وبالنسبة إلى كل زمان؛ وبالنسبة إلى كل حال يكون عليها المكلف. والثاني ما شأنه ذلك لا بإطلاق؛ بل بالنسبة إلى بعض المكلّفين دُون بعض، أو بالنسبة إلى بعض الأزمنة دون بعض، أو بالنسبة إلى بعض أحوال المكلّف دون بعض.

وأيضاً فإنه ينقسم من جهة أخرى قسمين: أحدهما ما يكون في التقوية أو التضعيف مقطوعاً به. والثاني مظنوناً أو مشكوكاً فيه، فيكون موضع نظر وتأمل. فيُحكم بمقتضى الظن، ويوقَف عند تعارض الظنون. وهذه جملة مجملة غير مفسرة؛ ولكن إذا روجع ما تقدم وما يأتي، ظهر مغزاه، وتبين معناه بحول الله.

ويخرج عن هذا التقسيم نظر المجتهدين. فإن على المجتهد أن ينظر في الأسباب ومسبباتها، لما ينبني على ذلك من الأحكام الشرعية. وما تقدم من التقسيم راجع إلى أصحاب الأعمال من المكلّفين. وبالله التوفيق.

فصل

وقد يتعارض الأصلان معاً على المجتهدين، فيميل كل واحد إلى ما غلب على ظنه:

فقد قالوا في السكران إذا طلّق، أو أعتق، أو فعل ما يجب عليه الحد فيه أو القصاص، عومل معاملة من فعلها عاقلاً؛ اعتباراً بالأصل الثاني[1]. وقالت طائفة بأنه كالمجنون. اعتباراً بالأصل الأول ـ على تفصيل لهم في ذلك مذكور في الفقه ـ واختلفوا أيضاً في ترخص[2] العاصي بسفره، بناء على الأصلين أيضاً. واختلفوا في قضاء صوم

---

(١) وهو اعتبار المسببات في الخطاب بالأسباب. وهو المذكور في صدر هذه المسألة. والأصل الأول هو أن المسببات غير مقدورة للمكلف ولا هو مخاطب بها. وأيضاً الأصل القائل: إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب ـ وهي المسألة الثامنة ـ يتعارض مع ظاهر الأصل الأول على المجتهد.

(٢) أي فاعتبار المسبب مرتباً على السبب آخذاً حكمه يقتضي ألا رخصة. وإذا اعتبر المسبب منفصلاً عن السبب فمع تحقق السفر المدة المشترطة يرخص له، لأنه مسافر. وعصيانه في قصده السفر أي عصيانه بالتسبب لا أثر في الترخص.

التطوع[١] وفي قطع التتابع[٢] بالسفر الاختياري، إذا عرض له فيه عذر أفطر من أجله. وكذلك اختلفوا في أكل الميتة[٣] إذا اضطُرّ بسبب السفر الذي عصى بسببه. وعليهما يجري الخلاف أيضاً ـ في المسألة المذكورة قبل هذا بين أبي هاشم وغيره ـ فيمن توسط[٤] أرضاً مغلوبة.

المسألة الحادية عشرة:

الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح؛ كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد.

مثال ذلك: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه أمر مشروع، لأنه سبب لإقامة الدين؛ وإظهار شعائر الإسلام، وإخماد الباطل على أي وجه كان. وليس بسبب ـ في الوضع الشرعي ـ لإتلاف مال أو نفس، ولا نيل من عرض، وإن أدّى إلى ذلك في الطريق. وكذلك الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله، وإن أدّى إلى مفسدة في المال أو النفس. ودفعُ المحارب مشروع لرفع القتل والقتال، وإن أدّى إلى القتل والقتال. والطلبُ بالزكاة مشروع لإقامة ذلك الركن من أركان الإسلام، وإن أدّى إلى القتال كما فعله أبو بكر رضي الله عنه وأجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم. وإقامةُ الحدود والقصاص مشروع لمصلحة الزجر عن الفساد، وإن أدّى إلى إتلاف النفوس، وإهراق الدماء. وهو في نفسه مفسدة. وإقرارُ حكم الحاكم[٥] مشروع لمصلحة فصل الخصومات، وإن أدّى إلى الحكم بما ليس بمشروع.

هذا في الأسباب المشروعة. وأما في الأسباب الممنوعة، فالأنكحة الفاسدة ممنوعة، وإن أدت إلى إلحاق الولد، وثبوت الميراث، وغير ذلك من الأحكام. وهي

---

(١) أي فإذا اعتبر أنه صائم بالفعل وقد أبطل عمله، فيجب عليه القضاء بقطع النظر عن كون تسببه والدخول فيه لم يكن واجباً. لأنا لا نعتبر المسبب مرتباً على السبب حتى يأخذ حكمه. وإذا اعتبر ذلك فقد كان التسبب غير واجب، فيبقى المسبب كذلك. فلا يجب القضاء.

(٢) حيث كان مسافراً بدون ضرورة ولكن طرأت عليه ضرورة تلجئه للفطر. فهل تعتبر الضرورة ولا ينقطع التتابع؟ لأن المسبب له شأن آخر غير شأن السبب فيعتبر منفصلاً في أحكامه عن السبب. أو أن له حكمة وقد كان مسافراً بدون عذر فينجرّ عليه حكمه ولا يعتبر عذره الذي طرأ. فينقطع التتابع.

(٣) على النحو الذي قررناه في ترخص العاصي بسفره.

(٤) فإذا قلنا بعتبر المسبب وحده بقطع النظر عن السبب، فلا إثم عليه بالخروج عن الأرض وإن قلنا أن السبب ملاحظ فيه، وقد تسبب، فالإثم باق حتى يخرج.

(٥) أي عدم نقضه ولو كان خطأ، فلا ينقض إلا إذا خالف إجماعاً أو نصاً أو خالف القواعد الشرعية.

مصالح[١]. والغصب ممنوع للمفسدة اللاحقة للمغصوب منه[٢] وإن أدّى إلى مصلحة الملك عند تغيّر المغصوب في يد الغاصب، أو غيره من وجوه الفوت.

فالذي يجب أن يُعلم أن هذه المفاسد الناشئة عن الأسباب المشروعة، والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست بناشئة عنها في الحقيقة. وإنما هي ناشئة عن أسباب أخر مناسبة لها[٣]. والدليل على ذلك ظاهر. فإنها[٤] إذا كانت مشروعة فإما أن تشرع للمصالح، أو للمفاسد، أو لهما معاً، أو لغير شيء من ذلك. فلا يصح أن تشرع للمفاسد؛ لأن السمع يأبى ذلك: فقد ثبت الدليل الشرعي على أن الشريعة إنما جيء بالأوامر فيها جلباً للمصالح؛ وإن كان ذلك غير واجب في العقول فقد ثبت في السمع. وكذلك لا يصح أن تشرع لهما معاً بعين ذلك الدليل. ولا لغير شيء لما ثبت من السمع أيضاً[٥]. فظهر أنها شرعت للمصالح.

وهذا المعنى يستمر فيما منع؛ إما أن يمنع لأن فعله مؤدّ إلى مفسدة، أو إلى مصلحة، أو إليهما، أو لغير شيء. والدليل جار إلى آخره. فإذاً لا سبب مشروعاً إلا وفيه مصلحة لأجلها شرع. فإن رأيته وقد انبنى عليه مفسدة، فعلم أنها ليست بناشئة عن السبب المشروع. وأيضاً فلا سبب ممنوعاً إلا وفيه مفسدة لأجلها منع. فإن رأيته وقد انبنى عليه مصلحة فيما يظهر، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب الممنوع، وإنما ينشأ عن كل واحد منها ما وضع له في الشرع إن كان مشروعاً، وما منع لأجله إن كان ممنوعاً.

وبيان ذلك: أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلاً لم يقصد به الشارع إتلاف نفس ولا مال؛ وإنما هو أمر يتبع السبب المشروع لرفع الحق وإخماد الباطل. كالجهاد ليس مقصوده إتلاف النفوس، بل إعلاء الكلمة؛ لكن يتبعه في الطريق الإتلاف، من جهة نصب

---

(١) أي هذه المسببات التي أدت إليها الأسباب الممنوعة، هي في الحقيقة مصالح. والمراد بالمصالح ما يعتد به الشارع فيبني عليه الحكم الشرعي المترتب على الصحيح من نوعه، كالملك في الغصب يرتب عليه أثره من صحة تصرفات المالك، وكميراث الولد الملحق بالنكاح الفاسد، وكالأحكام الأخرى للأولاد من ولايات ومن حقوق الأولاد على آبائهم وحقوق آبائهم عليهم وهكذا. فلا يقال: كيف يعتبر انتقال الملك من المغصوب إلى الغاصب مصلحة؟ مع أنه عين المفسدة بعدم استقرار ملك المالكين وخروجه من أيديهم بطرق غير مشروعة.

(٢) بل ومفسدة في الأرض من حيث عدم استقرار الأملاك والتعدي المترتب عليه مفاسد اجتماعية عظمى.

(٣) أي حدثت لاحقة لها وجاءت تبعاً.

(٤) أي الأسباب مطلقاً.

(٥) أي من أن التكاليف لم تكن عبثاً.

الإنسان نفسه في محل يقتضي تنازع الفريقين، وشهر السلاح، وتناول القتال. والحدود وأشباهها يتبع المصلحة فيها الإتلاف، من جهة أنه لا يمكن إقامة المصلحة إلا بذلك. وحكم الحاكم سبب لدفع التشاجر، وفصل الخصومات بحسب الظاهر، حتى تكون المصلحة ظاهرة. وكون الحاكم مخطئاً راجع إلى أسباب أُخر من تقصير في النظر، أو كون الظاهر على خلاف الباطن ولم يكن له على ذلك دليل. وليس بمقصود[١] في أمر الحاكم. ولا ينقض الحكم[٢] إذا كان له مساغٌ ما، بسبب أمر آخر وهو أن الفسخ يؤدّي إلى ضد ما نصب له الحاكم من الفصل بين الخصوم ورفع التشاجر، فإن الفسخ ضد الفصل.

وأما قسم الممنوع فإن ثبوت تلك الأحكام إنما نشأ من الحكم بالتصحيح لذلك النكاح بعد الوقوع، لا من جهة كونه فاسداً. حسبما هو مبين في موضعه[٣]. والبيوع الفاسدة من هذا النوع؛ لأن لليد القابضة هنا حكم الضمان شرعاً، فصار القابض كالملك للسلعة، بسبب الضمان لا بسبب العقد. فإذا فاتت عينها تعيّن المثل أو القيمة؛ وإن بقيت على غير تغيّرٍ ولا وجهٍ من وجوه الفوت، فالواجب ما يقتضيه النهي من الفساد. فإذا حصل فيها تغيّرٍ أو نحوه مما ليس بمفيت للعين، تواردت أنظار المجتهدين: هل يكون ذلك في حكم الفوت جملة بسبب التغيّر أم لا؟ فبقي حكم المطالبة بالفسخ. إلا أن في المطالبة بالفسخ حملاً على صاحب السلعة إذا ردّت عليه متغيرة[٤] مثلاً؛ كما أن فيها حملاً على المشتري، حيث أعطى ثمناً ولم يحصل له ما تعنّى فيه من وجوه التصرفات التي حصلت في المبيع. فكان العدل النظر فيما بين هذين؛ فاعتبر في الفوت حوالة الأسواق، والتغير الذي لم يفت العين، وانتقال الملك، وما أشبه ذلك من الوجوه المذكورة في كتب الفقهاء. وحاصلها أن عدم الفسخ، وتسليط المشتري على الانتفاع، ليس سببه العقد المنهي عنه؛ بل الطوارىء المترتبة بعده.

---

(١) أي وليس بمقصود في توليته الحكم أن يخطىء، ولكن الخطأ جاء تابعاً ولاحقاً، وهو مفسدة ليست بناشئة عن نفس توليته القضاء، ولكنها نشأت عن أمر آخر وهو تقصيره في النظر أو استبهام الأمر عليه. فقد يصادفه أن ظاهر الأمر الذي يمكنه الاطلاع عليه غير باطنه الذي يعسر الاطلاع عليه. فلا يكلف به.

(٢) هذه فائدة جديدة لا يتوقف عليها البيان المطلوب وهو أن المصلحة التي شرع لها تنصيب القاضي قد يكون في طريقها مفسدة طرأت بسبب آخر.

(٣) وسيأتي في موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع والنزول، حتى أن المجتهد يتغير رأيه ويجعل للواقعة بعد النزول حكماً ما كان يقول به قبله.

(٤) أي بنقص. أما بزيادة فيكون الحمل ـ لو ردت ـ على المشتري، من هذه الجهة، ومن الجهة التي أشار إليها المؤلف.

والغصب من هذا النحو أيضاً؛ فإن على اليد العادية حكمَ الضمان شرعاً. والضمان يستلزم تعين المثل أو القيمة في الذمة، فاستوى في هذا المعنى مع المالك بوجهٍ ما، فصار له بذلك شبهة ملك. فإذا حدث في المغصوب حادث تبقي معه العين على الجملة، صار محل اجتهاد، نظراً إلى حق صاحب المغصوب، وإلى الغاصب؛ إذ لا يَجني عليه غضبُه أن يُحمل عليه في الغرم عقوبة[1] له؛ كما أن المغصوب منه لا يُظلم بنقص حقه. فكان في ذلك الاجتهاد بين هذين. فالسبب في تملك الغاصب المغصوب ليس نفس الغصب؛ بل التضمين أوّلاً، منضمًّا إلى ما حدث بعد في المغصوب. فعلى هذا النوع أو شبهه يجري النظر في هذه الأمور.

والمقصود أن الأسباب المشروعة لا تكون أسباباً للمفاسد، والأسباب الممنوعة لا تكون أسباباً للمصالح. إذ لا يصحّ ذلك بحال.

فصل

وعلى هذا الترتيب يفهم حكم كثير من المسائل في مذهب مالك وغيره.

ففي المذهب أن من حلف بالطلاق أن يقضي فلاناً حقه إلى زمان كذا، ثم خاف الحنث بعدم القضاء، فخالع زوجته حتى انقضى الأجل ووقع الحنثَ وليست بزوجة، ثم راجعها ـ أن الحنث لا يقع عليه، وإن كان قصده مذموماً وفعله مذموماً، لأنه احتال بحيلة أبطلت حقًّا. فكانت المخالعة ممنوعة وإن أثمرت عدم الحنث؛ لأن عدم الحنث لم يكن بسبب المخالعة، بل بسبب أنه حنث ولا زوجة له. فلم يصادف الحنث محلاً.

وكذلك قول اللخمي فيمن قصد بسفره الترخص بالفطر في رمضان، أن له أن يفطر وإن كره له هذا القصد، لأن فطره بسبب المشقة اللازمة للسفر، لا بسبب نفس السفر المكروه. وإن علل الفطر بالسفر فلاشتماله على المشقة لا لنفس السفر، ويحقّق ذلك أن الذي كره له، السفر الذي هو من كسبه، والمشقة خارجة عن كسبه. فليست المشقة هي عين المكروه له، بل سببها؛ والمسبب هو السبب في الفطر.

---

(١) لا يظهر فيما إذا كان التغير بارتفاع الأسواق، ولا في كل ما كانت زيادتها لا ترجع إلى تكاليفه أو صنعه، بل كان ناشئاً، عن حالتها هي بأن كانت عشراء فولدت مثلاً فيزيد ثمنها كثيراً. فهذا وأمثاله لا يظهر أن يقال فيه أنه تغير يعتد به مفوتاً، ويلزم الغاصب بخصوص القيمة يوم الغصب. لأن هذا حمل على خصوص صاحبها ولذلك جرى الخلاف في مثله.

فأما لو فرضنا[١] أن السبب الممنوع لم يثمر ما ينهض سبباً لمصلحة، أو السبب المشروع لم يثمر ما ينهض سبباً لمفسدة، فلا يكون عن المشروع مفسدة تقصد شرعاً، ولا عن الممنوع مصلحة تقصد شرعاً. وذلك كحيل[٢] أهل العِينَة في جعل السلعة واسطة في بيع الدينار بالدينارين إلى أجل. فهنا طرفان وواسطة: طرف لم يتضمن سبباً ثابتاً على حال، كالحيلة المذكورة. وطرف تضمن سبباً قطعاً أو ظناً؛ كتغيير المغصوب في يد الغاصب، فيملكه على التفصيل المعلوم. وواسطة لم ينتف فيها السبب ألبتة، ولا ثبت قطعاً[٣]. فهو محل أنظار المجتهدين.

فصل

هذا كلّه إذا نظرنا إلى هذه المسائل الفرعية بهذا الأصلِ المقرر. فإن تؤمِّلَت من جهة أخرى كان الحكم آخر، وتردد الناظرون فيه؛ لأنه يصير محلاً للتردد. وذلك أنه قد تقرر أن إيقاع المكلف الأسباب في حكم إيقاع المسببات؛ وإذا كان كذلك اقتضى أن المسبب في حكم الواقع باختياره، فلا يكون سبباً شرعياً، فلا يقع له مقتضًى: فالعاصي بسفره لا يقصر ولا يفطر؛ لأن المشقة كأنها واقعة بفعله، لأنها ناشئة عن سببه. والمحتال للحنث بمخالعة امرأته، لا يخلصه احتياله من الحنث، بل يقع عليه إذا راجعها. وكذلك المحتال لمراجعة زوجته بنكاح المحلّل. وما أشبه ذلك. فهنا إذا روجع الأصلان كانت المسائل في محل الاجتهاد. فمن ترجح عنده أصل قال بمقتضاه والله أعلم.

فصل[٤]

ما تقدم في هذا الأصل نظرٌ في مسببات الأسباب من حيث كانت الأسباب مشروعة أو غير مشروعة، أي من جهة ما هي داخلة تحت نظر الشرع، لا من جهة ما هي أسباب عادية لمسببات عاديّة. فإنها إذا نظر إليها من هذا الوجه كان النظر فيها آخر. فإن قاصد التشفي بقصد القتل متسبب فيما هو عنده مصلحة أو دفع مفسدة. وكذلك تارك العبادات الواجبة،

---

(١) أي فالأمثلة المتقدمة جميعها مثمرة لذلك.

(٢) فالحيلة مدخول فيها على أنها عقدة واحدة في صورة عقدتين. فليس هناك شيئان أحدهما يعتبر سبباً ممنوعاً أنتج مسبباً هو سبب في مصلحة يعتد بها. بخلاف سائر الأمثلة السابقة فتأمل.

(٣) يحسن مراعاة الظن أيضاً، ليتقابل مع سابقه الذي اعتبره فيه، حتى تصح المقابلة.

(٤) يقصد به إيضاحاً للأصل السابق في المسألة، ويدفع به ما يقال: كيف لا تكون الأسباب الممنوعة سبباً للمصالح، والعاقل لا يفعلها إلا وهي سبب في مصالحه وأغراضه؟ ومحصله أنه ليس المراد بالمصلحة ما هي ملائمة لطبعه أو منافرة، بل ما يعتد بها الشارع ويرتب عليها مقتضياتها.

إنما تركها فراراً من إتعاب النفس، وقصداً إلى الدَّعَة والراحة بتركها. فهو من جهة ما هو فاعل بإطلاق، أو تارك بإطلاق، متسبب في درء المفاسد عن نفسه، أو جلب المصالح لها؛ كما كان الناس في أزمان الفترات. والمصالح والمفاسد هنا هي المعتبرة بملائمة الطبع ومنافرته. فلا كلام هنا في مثل هذا.

المسألة الثانية عشرة:

الأسباب ـ من حيث هي أسباب شرعية لمسببات ـ إنما شرعت لتحصيل مسبباتها، وهي المصالح المجتلبة، أو المفاسد المستدفعة.

والمسببات بالنظر إلى أسبابها ضربان: أحدهما ما شرعت الأسباب[١] لها، إما بالقصد الأول وهي متعلق المقاصد الأصلية[٢] أو المقاصد[٣] الأول أيضاً، وإما بالقصد الثاني وهي متعلق المقاصد التابعة. وكلا الضربين مبيَّن في كتاب المقاصد. والثاني ما سوى ذلك مما يعلم أو يظن أن الأسباب لم تشرع لها، أو لا يعلم ولا يظن أنها شرعت لها أو لم تشرع لها: فتجيء الأقسام ثلاثة:

أحدها: ما يعلم أو يظن أن السبب شرع لأجله فتسبَّب المتسبب فيه صحيح؛ لأنه أتى الأمر من بابه، وتوسل اليه بما أذن الشارع في التوسل به إلى ما أذن أيضاً في التوسل اليه؛ لأنا[٤] فرضنا أن الشارع قصد بالنكاح مثلاً التناسل أوّلاً[٥]؛ ثم يتبعه اتخاذ السكن، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك، أو الخدمة، أو القيام على مصالحة، أو

---

(١) أي علماً أو ظناً بدليل مقابليه وما جاء له في بيانه لهذا القسم.

(٢) سيأتي أنها ما لم يكن فيها حظ للمكلف بالقصد الأول، وأنها هي الواجبات العينية والكفائية، ومقابلها ما كان فيه حظ للمكلف ولم يؤكد الشارع في طلبها إحالة على ما جبل عليه طباعه من سد الخلات ونيل الشهوات. وبيانه في المسألة الثانية من النوع الرابع من المقاصد الشرعية.

(٣) مغايرة في العبارة.

(٤) لعله سقط هنا كلمة (إذا). وبعد قوله دلت عليه الشريعة سقطت هذه الجملة (وقصد الشخص المتسبب بالنكاح التناسل وحده أو هو مع بعض المنافع المذكورة أو مجرد بعض المنافع غير التناسل) صار إذاً الخ. وبهذا يلتئم الكلام.

(٥) فالتناسل مقصد أصلي، كما في الحديث: «تزوجوا الولود الودود فإني مكاثر بكم الأمم» فجاء بصيغة الأمر على طريقة ما لم يكن من حظ المكلف كما يأتي شرحه في كتاب المقاصد. وبقيتها تبع: فالسكن كما في آية ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم﴾ والمال والجمال الخ كما في الحديث «تنكح المرأة لأربع خصال لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها» والقيام على المصالح كما في حديث جابر بن عبد الله في تزوجه المرأة الثيب للقيام على مصالح أخواته. وهكذا الباقي. فكلها مقاصد للنكاح أقرها الشرع.

التمتُّع بما أحلّ الله من النساء، أو التجمّل بمال المرأة أو الرغبة في جمالها، أو الغبطة بدينها، أو التعفف عما حرم الله، أو نحو ذلك، حسبما دلّت عليه الشريعة. فصار إذاً ما قصده هذا المتسبب مقصود الشارع على الجملة. وهذا كاف. وقد تبيين في كتاب المقاصد أن القصد المطابق لقصد الشارع هو الصحيح. فلا سبيل إلى القول بفساد هذا التسبب.

لا يقال: إن القصد إلى الانتفاع مجرداً، لا يغني دون قصد حلّ البضع بالعقد أوّلاً؛ فإنه الذي ينبني عليه ذلك القصد. والشارع إنما قصدُه بالعقد أوّلاً الحلُّ، ثم يترتب عليه الانتفاع، فإذا لم يقصد إلا مجرد الانتفاع، فقد تخلف قصده عن قصد الشارع، فيكون مجرد القصد إلى الانتفاع غير صحيح. ويتبيّن هذا بما إذ أراد التمتع بفلانة كيف اتفق، بحلّ أو غيره، فلم يمكنه ذلك إلا بالنكاح المشروع، وقصدُه أنه لو أمكنه لحصل مقصود، فإذا عقد عليها ـ والحال هذه ـ فلم يكن قاصداً لحله. وإذا لم يقصد حلها فقد خالف قصد الشارع بالعقد، فكان باطلاً. والحكم في كل فعل أو ترك جار هذا المجرى.

لأنا نقول: هو[1] على ما فرض في السؤال صحيح، وذلك أن حاصل قصد هذا القاصد، أنه لم يقدر على ما قَصد من وجه غير حائز، فأتاه من وجه قد جعله الشارع موصّلاً إليه. ولم يكن قصده بالعقد أنه ليس بعقد؛ بل قصد انعقاد النكاح بإذن من إليه الإذن، وأدّى ما الواجب أن يؤدي فيه، لكن مُلجأً إلى ذلك. فله ـ بهذا التسبب الجائز ـ مقتضاه. ويبقى النظر في قصده إلى المحظور الذي لم يقدر عليه. فإن كان عند عزم على المعصية لو قدر عليها، أثم عند المحققين وإن كان خاطراً على غير عزيمة، فمغتفر كسائر الخواطر. فلم يقترن إذاً بالعقد ما يصيّره باطلاً؛ لوقوعه كامل الأركان، حاصل الشروط، منتفي الموانع. وقصدُ القاصد للعصيان لو قدر عليه، خارج عن قصده[2] الاستباحة بالوجه المقصود للشارع. وهذا القصد الثاني موجود[3] عنده لا محالة. وهو موافق لقصد الشارع بوضع السبب. فصح التسبب. وأما إلزام قصد الحل فلا يلزم، بل يكفي القصد إلى إيقاع السبب المشروع وإن غفَل عن وقوع الحل به؛ لأن الحل الناشىء عن السبب ليس بداخل[4] تحت التكليف كما تقدم.

---

(١) أي العقد.
(٢) أي منفصل عنه ولا يضره لانفكاكه عنه.
(٣) أي حكماً كما يقتضيه فرض السؤال وكما يشير إليه قوله وأما الزام قصد الحل الخ.
(٤) فهو مسبب لا يلزم قصده ولا عدم قصده لأنه فعل غيره.

والثاني: ما يعلم أو يظن أن السبب لم يشرع لأجله ابتداء[1]. فالدليل يقتضي أن ذلك التسبب غير صحيح، لأن السبب لم يشرع أولاً لهذا السبب المفروض، وإذا لم يشرع له فلا يتسبب عنه حكمته في جلب مصلحة ولا دفع مفسدة، بالنسبة إلى ما قصد بالسبب. فهو إذاً باطل. هذا وجه.

ووجه ثانٍ: وهو أن هذا السبب بالنسبة إلى هذا المقصود المفروض غير مشروع؛ فصار كالسبب الذي لم يشرع أصلاً. وإذا كان التسبب غير المشروع أصلاً لا يصح؛ فكذلك ما شرع إذا أخذ لما لم يشرع له.

ووجه ثالث: أن كون الشارع لم يشرع هذا السبب لهذا المسبب المعين، دليل على أن في ذلك التسبب مفسدة لا مصلحة، أو أن المصلحة المشروع لها السبب منتفية بذلك المسبب، فيصير السبب بالنسبة إليه عبثاً. فإن كان الشارع قد نهى عن ذلك التسبب الخاص، فالأمر واضح. فإذا قصد بالنكاح مثلاً التوصل إلى أمر فيه إبطاله كنكاح المحلّل، أو بالبيع التوصل إلى الربا مع إبطال البيع، وما أشبه ذلك من الأمور التي يعلم أو يظن أن الشارع لا يقصدها، كان هذا العمل باطلاً لمخالفته لقصد الشارع في شرع النكاح والبيع. وهكذا سائر الأعمال والتسببات العاديّة والعبادية.

فإن قيل: كيف هذا؟ والناكح في المثال المذكور وإن كان قصد رفع النكاح بالطلاق لتحلّ للأول، فما قصده إلا ثانياً عن قصد النكاح، لأن الطلاق لا يحصل إلا في ملك نكاح. فهو قصد نكاحاً يرتفع بالطلاق. والنكاحُ من شأنه ووضعِه الشرعي أن يرتفع بالطلاق. وهو مباح في نفسه، فيصح؛ لكن كونه قصد مع ذلك التحليلَ للأول أمرٌ آخر، وإن كان مذموماً. فإنه إذا اقترن أمران مفترقان في أنفسهما فلا تأثير لأحدهما في الآخر، لانفكاك أحدهما من الآخر تحقيقاً، كالصلاة في الدار المغصوبة[2].

وفي الفقه ما يدل على هذا:

فقد اتفق مالك وأبو حنيفة على صحة التعليق في الطلاق قبل النكاح، والعتق قبل الملك، فيقول للأجنبية: إن تزوجتك فأنت طالق، وللعبد إن اشتريتك فأنت حر، ويلزمه

---

(١) أي أنه ليس من مقاصد الشرع بهذا السبب، وإن كان قد يترتب على مسببه، كالطلاق والعتق بالنسبة لعقد النكاح والبيع، فالطلاق لا يكون إلا عن نكاح. والعتق لا يكون إلا عن ملك. كما لا يكون هدم البيت إلا عن بناء يهدم. ولكن الطلاق، والعتق. وهدم البيت، لم تقصد بالنكاح، والبيع، وبناء البيت.

(٢) أي فهو مما يتوجه فيه النهي لوصف منفك، لا للذات ولا لوصف ملازم، ومعروف أن فيه خلافاً في فساده وعدمه.

الطلاق إن تزوج، والعتق إذا اشترى. وقد علم أن مالكاً وأبا حنيفة يبيحان[١] له أن يتزوج المرأة وأن يشتري العبد. وفي المبسوطة عن مالك ـ فيمن حلف بطلاق كل امرأة يتزوجها إلى ثلاثين سنة ثم يخاف العنت ـ قال: أرى له جائزاً أن يتزوج ولكن إن تزوج طلقت عليه. مع أن هذا النكاح وهذا الشراء ليس فيهما شيء مما قصده الشارع بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني، إلا الطلاق والعتق؛ ولم يشرع النكاح للطلاق، ولا الشراء للخروج عن اليد، وإنما شرعا لأمور أخر، والطلاق والعتاق من التوابع غير المقصودة في مشروعيتهما. فما جاز هذا. إلا لأن وقوع الطلاق أو العتق ثان عن حصول النكاح أو الملك وعن القصد إليه؛ فالناكح قاصد بنكاحه الطلاق، والمشتري قاصد بشرائه العتق. وظاهر هذا القصد المنافاة لقصد الشارع، ولكنه مع ذلك جائز عند هذين الإمامين. وإذا كان كذلك فأحد الأمرين جائز: إما جواز التسبب بالمشروع إلى ما لم يشرع له السبب، وإما بطلان هذه المسائل.

وفي مذهب مالك من هذا كثير جداً: ففي المدونة فيمن نكح وفي نفسه أن يفارق[٢] أنه ليس من نكاح المتعة. فإذاً إذا تزوج المرأة بيمين لزمته أن يتزوج على امرأته فقد فرضوا المسألة وقال مالك: إن النكاح حلال، فإن شاء أن يقيم عليه أقام، وإن شاء أن يفارق فارق؛ وقال ابن القاسم: وهو مما لا اختلاف فيه بين أهل العلم مما علمنا أو سمعنا. قال وهو عندنا نكاح ثابت الذي[٣] يتزوج يريد أن يبر في يمينه. وهو بمنزلة من يتزوج المرأة للذة يريد أن يصيب منها، لا يريد حبسها ولا ينوي ذلك، على ذلك نيته وإضماره في تزويجها. فأمرهما واحد. فإن شاءآ أن يقيما أقاما لأن أصل النكاح حلال. ذكر هذه في المبسوطة. وفي الكافي ـ في الذي يقدم البلدة فيتزوج المرأة ومن نيته أن يطلقها بعد السفر ـ أن قول الجمهور جوازه.

وذكر ابن العربي مبالغة مالك في منع نكاح المتعة، وأنه لا يجيزه بالنية؛ كأن يتزوجها بقصد الإقامة معها مدة وإن لم يلفظ بذلك. ثم قال: وأجازه سائر العلماء ومثل بنكاح المسافرين. قال: وعندي أن النية لا تؤثر في ذلك، فإنا لو ألزمناه أن ينوي[٤] بقلبه النكاح الأبديّ. لكان نكاحاً نصرانياً. فإذا سلم لفظه لم تضرّه نيته. ألا ترى أن الرجل يتزوج على

---

(١) أي فيحكمان بصحة التسبب مع أنه مما علم أن السبب لم يشرع له.
(٢) لكنه لم يحدد مدة، على ما يأتي لمالك.
(٣) أي نكاح الذي الخ.
(٤) فرق بين أن ينوي النكاح الأبدي وبين ألا ينوي النكاح لمدة وهو ما يشترطه مالك. والتنظير أيضاً ناب، لأنه متزوج على الأبدية إن حسنت عشرتها. فليس فيه دخول على التوقيت القطعي وهو نكاح المتعة.

حسن العشرة رجاء الأبدية، فإن وجدها وإلا فارق؛ كذلك يتزوج على تحصيل العصمة، فإن اغتبط ارتبط، وإن كره فارق. وهذا كلامه في كتاب الناسخ والمنسوخ. وحكى اللخمي عن مالك فمن نكح لغربة أو لهوى ليقضي أربه ويفارق، فلا بأس.

فهذه مسائل دلّت على خلاف ما تقدم في القاعدة المستدل عليها. وأشدُّها[١] مسألة حل اليمين، لأنه لم يقصد النكاح رغبة فيه، وإنما قصد أن يبرَّ في يمينه؛ ولم يشرع النكاح لمثل هذا. ونظائر ذلك كثيرة، وجميعها صحيح مع القصد المخالف لقصد الشارع، وما ذلك إلا لأنه قاصد للنكاح أوّلاً ثم الفراق ثانياً؛ وهما قصدان غير متلازمين. فإن جعلتهما متلازمين في المسألة الأولى[٢] بحيث يؤثّر أحدهما في الآخر، فليكن كذلك في هذه المسائل. وحينئذ يبطل جميع ما تقدم[٣] فعلى الجملة يلزم: إما بطلان هذا كله، وإما بطلان ما تقدّم.

فالجواب من وجهين: أحدهما إجمالي، والآخر تفصيلي. فأما الإجمالي فهو أن نقول: أصل المسألة صحيح لما تقدّم من الأدلة. وما اعترض به ليس بداخل تحتها ولا هي منها؛ بدليل قولهم بالجواز والصحة فيها. فما اتفقوا منها على جوازه فلسلامته من مقتضى أصل المسألة. وما اختلفوا فيه فلدخوله عند المانعين تحتها، ولسلامته عند المجيزين؛ لأن العلماء لا يتناقض كلامهم، ولا ينبغي أن يحمل على ذلك ما وجد إلى غيره سبيل. وهذا جواب يكفي المقلد في الفقه وأصوله، ويورد على العالم[٤] من باب تحسين الظن بمن تقدم من السلف الصالح، ليتوقف ويتأمل ويلتمس المخرج ولا يتعسف بإطلاق الردّ.

وأما التفصيلي فنقول: إن هذه المسائل لا تقدح فيما تقدم؛ أما مسألة التعليق فقد قال القرافي: إنها من المشكلات على الإمامين، وإن مَن قال بشرعية النكاح في صورة التعليق قبل الملك، فقد التزم المشروعية مع انتفاء الحكمة المعتبرة فيه شرعاً. قال: وكان يلزم أن

(١) وإنما كان هذا أشدها لأنه قصد ألا يدخل بها ولا يرتب المسببات مطلقاً على سببها وهو العقد. ولكنه في الأمثلة الأخرى يرتب المسبب ويتمتع لكن لا على الوجه المعروف للشرع في النكاح مثلاً. وظاهر أن الكلام في الأمثلة التي بعد قوله (وفي مذهب مالك من هذا كثير) ولا يدخل في المفضل عليه المسائل السابقة من المحلوف بطلاقها والمعلق حريته على مشتراه، فلا تظهر الأفضلية في الشدة. بل قد يقال العكس، لأن النكاح المقصود به بر اليمين يمكنه أن يرتب عليه حكمته ويستمسك بها. بخلاف المحلوف بطلاقها.

(٢) مسألة نكاح المحلل.

(٣) من هذا الأصل وهو أن الدليل يقتضي أن هذا التسبب غير صحيح.

(٤) أي المجتهد، أي يعرض عليه ليتنبه. وذلك من تحسين الظن به.

لا يصح العقد على المرأة ألبتة؛ لكن العقد صحيح إجماعاً. فدلّ على عدم لزوم الطلاق تحصيلاً لحكمة العقد. قال: فحيث أجمعنا على شرعيته دل ذلك على بقاء حكمته، وهو بقاء النكاح المشتمل على مقاصده. قال: وهذا موضع مشكل على أصحابنا. انتهى قوله. وهو عاضد[1] لما تقدّم. ولكن النظر فيه راجع إلى أصل آخر ندرجه أثناء هذه المسألة للضرورة إليه. وهي:

المسألة الثالثة عشرة:

وذلك أن السبب المشروع لحكمة لا يخلو أن يُعلم أو يظنّ وقوع الحكمة به، أوْ لا. فإن علم أو ظن ذلك فلا إشكال في المشروعية، وإن لم يعلم ولا ظن ذلك فهو على ضربين: أحدهما أن يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة. أو لأمر خارجي.

فإن كان الأول ارتفعت المشروعية أصلاً، فلا أثر للسبب شرعاً البتة بالنسبة إلى ذلك المحل؛ مثل الزجر بالنسبة إلى غير العاقل إذا جنى، والعقد على الخمر والخنزير، والطلاق بالنسبة إلى الأجنبية[2]، والعتق بالنسبة إلى ملك الغير[3] وكذلك العبادات وإطلاق التصرفات بالنسبة إلى غير العاقل، وما أشبه ذلك. والدليل على ذلك أمران: «الأوّل» أن أصل السبب قد فرض أنه لحكمة، بناء على قاعدة إثبات المصالح حسبما هو مبيّن في موضعه. فلو ساغ شرعه مع فِقدآنها جملة لم يصح أن يكون مشروعاً؛ وقد فرضناه مشروعاً. هذا خلف. «والثاني» أنه لو كان كذلك لزم أن تكون الحدود وضعت لغير قصد الزجر، والعبادات لغير قصد الخضوع لله، وكذلك سائر الأحكام. وذلك باطل باتفاق القائلين بتعليل الأحكام.

وأما إن كان امتناع وقوع حكم الأسباب ـ وهي المسببات ـ لأمر خارجي، مع قبول المحل من حيث نفسه، فهل يؤثر ذلك الأمر الخارجي في شرعية السبب؟ أم يجري السبب على أصل مشروعيته؟ هذا محتمل؛ والخلاف فيه سائغ وللمجيز أن يستدل على ذلك بأمور:

---

(١) لأن فيه تسليماً للقاعدة مآلاً وإنما الإشكال في التفريع كما قال: (وكان يلزم ألا يصح العقد الخ) وقال: (وهذا موضع مشكل على أصحابنا) أي حيث فرعوا ما يتنافى مع القاعدة التي سلموها.

(٣،٢) أي بدون تعليق.

أحدها: أن القاعدة الكليّة لا تقدح فيها قضايا الأعيان ولا نوادر التخلف. وسيأتي[١] لهذا المعنى تقرير في موضعه إن شاء الله.

والثاني: وهو الخاص بهذا المكان ـ أن الحكمة إما أن تعتبر بمحلّها وكونه قابلاً لها فقط، وإما أن تعتبر بوجودها فيه. فإن اعتبرت بقبول المحل فقط فهو المدّعَى. والمحلوف بطلاقها في مسألة التعليق قابلة للعقد عليها من الحالف وغيره، فلا يمنع ذلك إلا بدليل خاص في المنع. وهو غير موجود. وإن اعتبرت بوجودها في المحلّ[٢] لزم أن يعتبر في المنع فِقدانها مطلقاً لمانع أو لغير مانع؛ كسفر الملك المترفه فإنه لا مشقة له في السفر أو هو مظنة لعدم وجود المشقة، فكان القصر والفطر في حقه ممتنعين. وكذلك إبدال الدرهم بمثله. وإبدال الدينار بمثله، مع أنه لا فائدة في هذا العقد، وما أشبه ذلك من المسائل التي نجد الحكم فيها جارياً على أصل مشروعيته، والحكمة غير موجودة.

ولا يقال[٣]: إن السفر مظنة المشقة بإطلاق، وإبدال الدرهم بالدرهم مظنة لاختلاف الأغراض بإطلاق، وكذلك سائر المسائل التي في معناها، فليجز التسبب بإطلاق. بخلاف نكاح المحلوف بطلاقها بإطلاق، فإنها ليست بمظنة للحكمة، ولا توجد فيها على حال.

لأنّا نقول[٤]: إنما نظير السفر بإطلاق، نكاح الأجنبية بإطلاق. فإن قلتم بإطلاق

---

(١) في كتاب المقاصد في المسألة العاشرة. أي فحيث أن المحل قابل في ذاته، فتخلف الحكمة في هذا الفرد بخصوصه لأمر خارج لا يضر في اطراد الحكم، كالملك المترفه مثلاً لا مشقة في سفره ومع ذلك يطرد معه حكم السفر من قصر وفطر. ولذلك يقال فيمن علق الطلاق على النكاح: المحل قابل للحكمة والمانع خارج، فيجري التسبب على أصله.
وهذا الدليل عام في المسائل الفقهية لا يخص موضع تخلف الحكمة عن سببها.

(٢) أي فعلاً.

(٣) أي رداً على اعتبار مجرد قابلية المحل، وعلى الاستناد في ذلك إلى أن الحكمة غير موجودة فعلاً في مسألة الملك المترفه المسافر، وكذا في مسألة إبدال الدينار بمثله، وأمثال ذلك. أي لا يقال نحن لا نقارن خصوص الملك المترفه بمسألة نكاح المحلوف بطلاقها. بل إنما يلزم أن نقارن السفر مطلقاً بنكاح المحلوف بطلاقها. يعني والسفر في ذاته مظنة المشقة وإن لم توجد في بعض الأفراد النادرة كالملك مثلاً. أما مسألة نكاح المحلوف بطلاقها فليست مظنة وجود الحكمة في أي فرد فضلاً عن الفرد النادر. وعلى ذلك لا يصح أن تجعل هذه المسألة من هذا الباب. يعني فعلى فرض أن المحل قابل فهو قبول ذهني صرف لا يحتمل تحققه. بخلاف مسألة الملك والدينار، فالمحل قابل ويتحقق وجود الحكمة في السفر المطلق. لأن المقيس عليه السفر بإطلاق. وغالبه تتحقق فيه الحكمة. أما هنا فلا تتحقق الحكمة في مسألة المحلوف بطلاقها ولا في فرد.

(٤) أي فالمقارنة على ما صورتم غير مستقيمة، لأنه يلزم أن يقارن المطلق بالمطلق. والمطلق هنا نكاح =

الجواز مع عدم اعتبار وجود المصلحة في المسألة المقيدة، فلتقولوا بصحة نكاح المحلوف بطلاقها؛ لأنها صورة مقيدة من مطلق صور نكاح الأجنبيات. بخلاف نكاح القرابة المحرّمة كالأم والبنت مثلاً، فإنها محرّمة باطلاً: فالمحل غير قابل بإطلاق. فهذا من الضرب الأول. وإذا لم يكن ذلك[١] فلا بدّ من القول به في تلك المسائل. وإذ ذاك يكون بعض الأسباب مشروعاً وإن لم توجد الحكمة ولا مظنتها، إذا كان المحل في نفسه قابلاً؛ لأن قبول المحل في نفسه مظنة للحكمة وإن لم توجد وقوعاً. وهذا معقول.

والثالث: أن اعتبار وجود الحكمة في محل عيناً لا ينضبط، لأن تلك الحكمة لا توجد إلا ثانياً عن وقوع السبب. فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها. فكم ممن طلق على أثر إيقاع النكاح، وكم من نكاح فسخ إذ ذاك لطارىء طرأ أو مانع منع. وإذا لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصح توقف مشروعية السبب على وجود الحكمة؛ لأن الحكمة لا توجد إلا بعد وقوع السبب. وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة. وهو دور محال. فإذاً لا بد من الانتقال إلى اعتبار مظنة قبول المحل لها على الجملة[٢] كافياً.

= الأجنبية حلف بطلاقها أو لا. هذا هو الذي يقارن بالسفر مطلقاً. فإذا قلتم بإطلاق الجواز في السفر ولو لم تتحقق المشقة في مثل مسألة الملك، فلتقولوا بإطلاق الجواز في زواج الأجنبية وإن لم تتحقق الحكمة من النكاح في المحلوف بطلاقها.

(١) أي إذا لم يكن المحل غير قابل، بل كان قابلاً وإن منع منه مانع خارج، صح التسبب. وتحمل عليه المسائل المتقدمة التي استشكلها القرافي. فينحل الإشكال.

(٢) إنما قال على الجملة ليصح الكلام فتدخل مسألة الملك مثلاً ونكاح الأجنبية المحلوف بطلاقها. أما على التفصيل فإن اعتباره ينقض كثيراً من المسائل المحكوم فيها باطراد السبب، وهي ما لم توجد فيها مظنته في خصوص المحل مهما كان قابلاً وجاءه المانع من أمر خارج. لكن يبقى الكلام في تحديد المعنى الذي أفاده هذا الدليل الثالث. وبالتأمل فيه نجده دليلاً ثانياً على عدم صحة اعتبار الحكمة بوجودها في المحل، وقد استدل عليه أولاً بأنه يلزمه باطل وهو كون المسائل الشرعية المذكورة في قصر وفطر الملك وإبدال الدرهم بالدرهم باطلة مع أنها متفق عليها. ثم استدل عليه هنا بأمر عقلي وهو أن الحكمة لا توجد إلا بعد وقوع السبب وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة وهو دور باطل. فما أدى إليه وهو اعتبار وجودها في المحل باطل فلا بد من اعتبار مظنة قبول المحل إجمالاً. وعليه فهو وإن كان دليلاً ثالثاً على أصل الموضوع وهو أن الاعتبار بقبول المحل ولو منع من الحكمة أمر خارج، إلا أنه يشترك مع الدليل الثاني في الفرض الذي بنيا عليه وهو اعتبار الحكمة بوجودها في المحل. وهذا الفرض كان أحد فرضين أدرجهما تحت قوله (والدليل الثاني) فحصل بهذا الصنيع شيء من الغموض في وضع هذا الدليل الثالث وتوجهه. فما جعله الدليل الثاني في الحقيقة تحته الدليلان الثاني والثالث.
بقي شيء آخر وهو قوله: (وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة هذا غير ظاهر فإن المفروض هو أن اعتبار السبب بعد وجود الحكمة لا وجوده ولا يحصل الدور إلا بناء على ما فرضه من توقف كل من =

وللمانع أيضاً أن يستدل على ما ذهب إليه بأوجه ثلاثة:

أحدها: أن قبول المحل إما أن يعتبر شرعاً بكونه قابلاً في الذهن خاصة[١] وإن فرض غير قابل في الخارج؛ فما لا يقبل[٢] لا يشرع التسبب فيه. وإما بكونه توجد حكمته في الخارج، فما لا توجد حكمته في الخارج لا يشرع أصلاً كان في نفسه قابلاً لها ذهناً أو لا. فإن كان الأول فهو غير صحيح؛ لأن الأسباب المشروعة إنما شرعت لمصالح العباد، وهي حكم المشروعية؛ فما ليس فيه مصلحة ولا هو مظنة مصلحة موجودة في الخارج، فقد ساوى ما لا يقبل[٣] المصلحة لا في الذهن ولا في الخارج، من حيث المقصد الشرعي. وإذا استويا امتنعا أو جازا؛ لكن جوازهما يؤدي إلى جواز ما اتفق على منعه. فلا بد من القول بمنعهما مطلقاً. وهو المطلوب.

والثاني: أنا لو أعملنا السبب هنا، مع العلم بأن المصلحة لا تنشأ عن ذلك السبب ولا توجد به، لكان ذلك نقضاً لقصد الشارع في شرع الحكم؛ لأن التسبب هنا يصير عبثاً. والعبث لا يشرع، بناء على القول بالمصالح. فلا فرق بين هذا وبين القسم الأول. وهذا هو معنى كلام القرافي[٤].

والثالث: أن جواز ما أجيز من تلك المسائل، إنما هو باعتبار[٥] وجود الحكمة؛ فإن انتفاء المشقة بالنسبة إلى الملك المترفه غير متحقق، بل الظن بوجودها غالب؛ غير أن المشقة باختلاف الناس ولا تنضبط، فنصب الشارع المظنة في موضع الحكمة، ضبطاً للقوانين الشرعية: كما جعل التقاء الختانين ضابطاً لمسبباته المعلومة، وإن لم يكن الماء عنه؛ لأنه مظنته. وجعل الاحتلام مظنة حصول العقل القابل للتكيف؛ لأنه غير منضبط في

= الوجودين على الآخر لأن توقف وجود الحكمة على وقوع السبب ثم توقف اعتبار السبب ومشروعيته على وجود الحكمة لا دور فيه فلا يتم هذا الدليل إذا لوحظ فيه مسألة الدور ولكنه يمكن تمامه بما قاله قبل الكلام في مقدمات الدور.

(١) كنكاح المحلوف بطلاقها مثلاً فإن فرض حصول الحكمة فيها عقلاً مع وجود هذا التعليق غير محال.

(٢) أي ذهناً. وأما ما يقبل ولو ذهناً فقط فيشرع فيه التسبب.

(٣) وذلك كنكاح القرابة المحرمة المتفق على منعه.

(٤) أي في قوله: (وكان يلزم ألا يصح العقد ألبتة).

(٥) أي فلا بد من وجود مظنة الحكمة تفصيلاً، وهي موجودة كذلك في مسألة الملك. والمشقات متفاوتة في الأشخاص والأحوال، حتى الملك المترفه يحصل له مشقة في السفر تناسبه. وإذا فرض أنه لم يحصل له مشقة فلا يضر، لأن الضابط هو المظنة وهي متحققة فيه، دون مسائل النكاح والعتق المتقدمة لأنه لا يوجد فيها مظنة الحكمة مطلقاً بل مقطوع فيها بعدم ترتب الحكمة عليها.

نفسه. إلى أشياء من ذلك كثيرة. وأما إبدال الدرهم بمثله، فالمماثلة من كل وجه قد لا تتصور عقلاً؛ فإنه ما من متماثلين إلا وبينهما افتراق ولو في تعيينهما، كما أنه ما من مختلفين إلا وبينهما مشابهة ولو في نفي ما سواهما عنهما. ولو فرض التماثل من كل وجه فهو نادر، ولا يعتد بمثله أن يكون معتبراً. والغالب المطّرد اختلاف الدرهمين والدينارين ولو بجهة الكسب[1]. فأطلق الجواز لذلك. وإذا كان ذلك كذلك، فلا دليل في هذه المسائل على مسألتنا.

فصل

وقد حصل في ضمن[2] هذه المسألة الجواب عن مسألة التعليق. وأما مسألة النكاح للبرّ في اليمين وما ذكر معها[3]، فإنّه موضع فيه احتمالٌ للاختلاف؛ وإن كان وجه الصحة هو الأقوى، فمن نظر إلى أنه نكاحٌ صدرَ من أهله في محله القابل له كما تقدم بسطه، لم يمنع. ومن نظر إلى أنه ـ لمّا كان له نية المفارقة أو كان مظنّةً لذلك ـ أشبه النكاح المؤقت، لم يُجِزْ. هذا وإن كان ابن القاسم لم يحك في مسألة نكاح البرّ خلافاً، فقد غمزه هو أو غيره بأنه لا يقع به الإحصان. وهذا كاف فيما فيه من الشبهة. فالموضع مجال نظر المجتهدين. وإذا نظرنا إلى مذهب مالك، وجدنا نكاح البرّ نكاحاً مقصوداً لغرضه المقصود، لكن على أن يرفع حكم اليمين. وكونه مقصوداً به رفع اليمين، يكفي بأنه قصد للنكاح المشروع الذي تحل به المرأة للاستمتاع وغيره من مقاصده؛ إلا أنه يتضمن رفع اليمين وهذا غير قادح. وكذلك النكاح لقضاء الوطر مقصود أيضاً؛ لأن قضاء الوطر من مقاصده على الجملة. ونية الفراق بعد ذلك أمر خارج إلى ما بيده من الطلاق الذي جعل الشارع له. وقد يبدو له فلا يفارق. وهذا هو الفرق بينه وبين نكاح المتعة. فإنه في نكاح المتعة بانٍ على شرط التوقيت.

---

(١) أي البريء من الشبهة وغير البريء، أي فإن لم يوجد اختلاف في ذات الدينارين وأوصافهما اللازمة، فقد يوجد بأوصاف أخرى لاحقة لهما كما أشار إليه.

(٢) بناء على القول بإجراء السبب على أصله ولو لم توجد الحكمة بالفعل متى كان المحل قابلاً في ذاته وكان المانع خارجاً عنه.

(٣) هذه المسائل أيسر كثيراً من مسألة التعليق، لأن التعليق لا يتأتى فيه تحقق الحكمة بوجه. أما هذه فإنها لا مانع من تحقق الحكمة فيها ووجود منافع النكاح ومقاصده الشرعية، غايته أنه لابسها قصد قضاء اللذة ولو لم ينو التمسك بها، أو حل اليمين يعني والغالب أنه لا يتمسك بها، أو قضاء شهوته مدة إقامته حتى إذا سافر فارق، وهكذا من المقاصد التي لا تناسب الزوجية أو لا تتفق مع المعتبر فيها، وكلها لا تنافي تحقق المقاصد المشروعة بالنكاح. فصار الفرق أن كلاً من التعليق وهذه المسائل المحل فيها قابل لحصول الحكمة لكن يوجد في الأولى مانع من الحصول وفي هذه المسائل لا مانع منه.

وكذلك نكاح التحليل لم يقصد به ما يقصد بالنكاح؛ إنما قصد به تحليلها للمطلق الأول، بصورة نكاح زوجٍ غيره، لا بحقيقته. فلم يتضمن غرضاً من أغراضه التي شرع لها. وأيضاً فمن حيث كان لأجل الغير، لا يمكن فيه البقاء معها عرفاً أو شرطاً، فلم يمكن أن يكون نكاحاً يمكن استمراره. وأيضاً فالنص[1] بمنعه عتيد؛ فيوقف عنده. على أنه لو لم يكن في نكاح المحلِّل تراوض ولا شرط، وكان الزوج هو القاصد لذلك، فإن بعض العلماء يصحح هذا النكاح، اعتباراً بأنه قاصد الاستمتاع على الجملة، ثم الطلاق. فقد قصد على الجملة ما يقصد بالنكاح من أغراضه المقصودة، ويتضمن[2] ذلك العود إلى الأول إن اتفق، على قول، ولا يتضمنه على قول. وذلك بحكم التبعية. وإن كان هذا من الأقوال المرجوحة، فلا يخلو من وجه من النظر.

ومما يدلّ على أن حل اليمين إذا قصد بالنكاح لا يقدح فيه، أنه لو نذر أو حلف على فعل قربة من صلاة أو حج أو عمرة، أو صيام أو ما أشبه ذلك من العبادات، أنه يفعله ويصح منه قربة. وهذا مثله فلو كان هذا من اليمين وشبهه قادحاً في أصل العقد، لكان قادحاً في أصل العبادة؛ لأن شرط العبادة التوجه بها إلى المعبود قاصداً بذلك التقرب إليه. فكما تصح العبادة المنذورة أو المحلوف عليها وإن لم يقصد بها إلاّ حل اليمين ـ وإلا لم يبرّ فيه ـ فكذلك هنا، بل أوْلى. وكذلك من حلف أن يبيع سلعة يملكها، فالعقد ببيعها صحيح وإن لم يقصد بذلك إلا حلّ اليمين. وكذلك إن حلف أن يصيد أو يذبح هذه الشاة، أو ما أشبه ذلك.

---

(١) «لعن الله المحلل والمحلل له» ولعل هذا هو الوجه الوجيه، وإلا فالتعليق أشد منه بعداً عن صحة التسبب، لأنه لا يترتب عليه مقصد من مقاصد النكاح، بخلاف نكاح التحليل الذي لا بد فيه من الوطء وقد يبدو له فلا يفارق كما حصل كثيراً فيكون كقضاء الوطر، ولكن ورد النص فيه بخصوصه لمعنى خاص ومفسدة أخلاقية رأى الشارع دفعها بتحريمه. وأنت إذا تأملت قوله بعد (إذا لم يكن تراوض ولا شرط وكان الزوج هو القاصد فإن بعض العلماء يصحح النكاح اعتباراً بأنه الخ) تعلم وجه ما قلنا وأن مسألة المنع لا ترجع إلى عدم وجود منافع النكاح الشرعية، لأنها حاصلة على الجملة. ولا إلى القصد، لأنه مع حصول القصد من الزوج وهو صاحب الشأن صح النكاح. فالكلام في هذا التراوض المهين للزوج والزوجة والمحلل المؤدي إلى انحطاط الأخلاق وقبول الجميع ما يشبه الزنا بمن تعتبر زوجة للأول وحرماً له حتى في هذا الوقت نفسه في نظرهم. وهذا أمر يصح أن يرجع فيه للوجدان ليعلم مقدار ما يصيب الكرامة وعزة النفس من جرائه.

(٢) أي يتضمن نكاح التحليل ـ مع مقاصد النكاح الأصلية ـ قصده أن تعود إلى الزوج الأول إن كان هناك اتفاق وشرط. وقال بعضهم بل لا يتضمن حتى مع الشرط، وإنما هو أمر تبعي وليس مقصوداً أصلياً فلا يمنع صحة العقد.

وهذا كله راجع إلى أصلين.

أحدهما: أن الأحكام المشروعة للمصالح لا يشترط وجود المصلحة في كل فرد من أفراد محالّها، وإنما يعتبر أن يكون مظنة[1] لها خاصة.

والثاني: أن الأمور العادية إنما يعتبر في صحتها أن لا تكون مناقضة لقصد الشارع. ولا يشترط ظهور الموافقة. وكلا الأصلين سيأتي إن شاء الله تعالى.

فصل

والقسم الثالث[2] من القسم الأول هو أن يقصد بالسبب مسبباً لا يعلم ولا يظن أنه مقصود الشارع أو غير مقصود له. وهذا موضع نظر، وهو محل إشكال واشتباه. وذلك أنا لو تسببنا لأمكن أن يكون ذلك السبب غير موضوع لهذا المسبب المفروض؛ كما أنه يمكن أن يكون موضوعاً له ولغيره. فعلى الأول يكون التسبب غير مشروع، وعلى الثاني يكون مشروعاً. وإذا دار العمل بين أن يكون مشروعاً أو غير مشروع، كان الإقدام على التسبب غير مشروع.

لا يقال: إن السبب قد فرض مشروعاً على الجملة؛ فلم لا يتسبب به؟

لأنا نقول: إنما فرض مشروعاً بالنسبة إلى شيء معين مفروض معلوم، لا مطلقاً. وإنما كان يصح التسبب مطلقاً إذا علم شرعيته لكل ما يتسبب عنه على الإطلاق والعموم. وليس ما فرضنا الكلام فيه من هذا. بل علمنا أن كثيراً من الأسباب شرعت لأمور تنشأ عنها، ولم تشرع لأمور وإن كانت تنشأ عنها وتترتب عليها؛ كالنكاح فإنه مشروع لأمور كالتناسل وتوابعه، ولم يشرع عند الجمهور للتحليل ولا ما أشبهه. فلما علمنا أنه مشروع لأمور مخصوصة كان ما جهل كونه مشروعاً له مجهول الحكم. فلا تصح مشروعية الإقدام حتى يعرف الحكم.

ولا يقال: الأصل الجواز.

لأن ذلك ليس على الإطلاق. فالأصل في الأبضاع المنع إلا بأسباب مشروعة. والحيوانات الأصل في أكلها المنع حتى تحصل الذكاة المشروعة. إلى غير ذلك من الأمور

(١) أي على الجملة. وإلا فنكاح حل اليمين مظنة ألا يترتب عليه شيء من مقاصد النكاح المذكورة فيما سبق وأمثالها. وإن كان قد يترتب. وقلنا على الجملة أي باعتبار أنه مطلق نكاح أجنبية مستوف للأركان والشروط. وقوله خاصة توكيد للحصر المستفاد من إنما.

(٢) يظهر أن هذا الموضع يدخل تحت قاعدة الأمور المشتبهات.

المشروعة بعد تحصيل أشياء، لا مطلقاً. فإذا ثبت هذا وتبين مسبَّبٌ لا ندري: أهو مما قصده الشارع بالتسبب المشروع أم مما لم يقصده، وجب التوقف حتى يعرف الحكم فيه. ولهذا قاعدة يتبين بها ما هو مقصود الشارع من مسببات الأسباب وما ليس بمشروع. وهي مذكورة في كتاب المقاصد.

المسألة الرابعة عشرة:

كما أن الأسباب المشروعة يترتب عليها أحكام ضمناً، كذلك غير المشروعة يترتب عليها أيضاً أحكام ضمناً؛ كالقتل يترتب عليه القصاص، والديةُ في مال الجاني أو العاقلة، وغرم القيمة إن كان المقتول عبداً، والكفارة. وكذلك التعدي يترتب عليه الضمان والعقوبة. والسرقة يترتب عليها الضمان والقطع، وما أشبه ذلك من الأسباب الممنوعة في خطاب التكليف، المسببة لهذه الأسباب في خطاب الوضع.

وقد يكون هذا السبب الممنوع يسبب مصلحة[1] من جهة أخرى ليس ذلك سبباً فيها؛ كالقتل يترتب عليه ميراث الورثة، وإنفاذ الوصايا، وعتق المدبَّرين، وحريّة أمهات الأولاد والأولاد. وكذلك الإتلاف بالتعدي يترتب عليه ملك المتعدي للمتلَف، تبعاً لتضمينه القيمة، والغصب يترتب عليه ملك المغصوب إذا تغير في يديه، على التفصيل المعلوم، بناء على تضمينه. وما أشبه ذلك.

فأما الضرب الأول فالعاقل لا يقصد التسبب إليه؛ لأنه عين مفسدة عليه، لا مصلحة فيها. وإنما الذي من شأنه أن يُقصد، الضرب الثاني. وهو إذا قصد فالقصد إليه على وجهين:

أحدهما: أن يقصد به المسبب الذي منع لأجله لا غير ذلك؛ كالتشفي[2] في القتل،

---

(١) أي يترتب عليه أمر معتد به شرعاً له أحكامه ومستتبعاته، وإن كان السبب الممنوع لم يقصد به ذلك في نظر الشارع، كما تقدم في النكاح يترتب عليه الطلاق وإن لم يكن من مقاصده، لأنه لا طلاق إلا في ملك عصمة. إلا أن هذا يمكن أن يقال في كل ما تضمنته الأسباب الممنوعة لأنها غير مقصودة بالتسبب. بخلاف المشروعة فبعض ما ينبني عليها مقصود بالتسبب.

(٢) هل يعتبر شفاء النفس من غيظها بقتل من غاظها مصلحة؟ وكذا مطلق الانتفاع بالمسروق والمغصوب بقطع النظر عما يترتب عليهما من الملك. الظاهر أن ذلك كله لا يسمى مصلحة أعني أمراً معتداً به شرعاً له أحكام، كالملك فهو مصلحة لها توابع كثيرة. وعليه فلا يظهر وجه لإدراج هذا في الضرب الثاني الذي يترتب عليه مصلحة. وكان يجمل به أن يجعله أمراً ثالثاً غير الضربين المذكورين. يرشدك إلى أن التشفي وما معه ليس مصلحة بالمعنى المقصود قوله (فهذا القصد غير قادح في ترتب الأحكام المصلحية) يعني كملك المغصوب، فيؤخذ منه أن التشفي ليس حكماً مصلحياً.

والانتفاع المطلق في المغصوب والمسروق. فهذا القصد غير قادح في ترتب الأحكام التبعية المصلحية. لأن أسبابها إذا كانت حاصلة حصلت مسبباتها، إلا من باب سد الذرائع ؛ كما في حرمان القاتل وإن كان لم يقصد إلا التشفّي، أو كان القتل خطأ، عند من قال بحرمانه. ولكن[1] قالوا إذا تغير المغصوب في يد الغاصب[2] أو أتلفه، فإن من أحكام التغير أنه إن كان كثيراً فصاحبه غير مخيّر فيه، ويجوز للغاصب الانتفاع به على ضمان القيمة، على كراهية عند بعض العلماء، وعلى غير كراهية عند آخرين.

وسبب ذلك أن قصد هذا المتسبب لم يناقض قصد الشارع في ترتب هذه الأحكام ؛ لأنها ترتبت على ضمان القيمة أو التغير أو مجموعهما. وإنما ناقضة في إيقاع السبب المنهي عنه. والقصدُ إلى السبب بعينه ليحصل به غرض مطلق، غير القصد إلى هذا المسبب بعينه الذي هو ناشىء عن الضمان أو القيمة أو مجموعهما. وبينهما فرق. وذلك أن الغصب يتبعه لزوم الضمان على فرض تغيره. فتجب القيمة بسبب التغير الناشىء عن الغصب. وحين وجبت القيمة وتعينت، صار المغصوب لجهة الغاصب ملكاً له ؛ حفظاً لمال الغاصب أن يذهب باطلاً بإطلاق. فصار ملكه تبعاً لإيجاب القيمة عليه، لا بسبب الغصب. فانفكّ القصدان، فقصد القاتل التشفّي، غير قصده لحصول الميراث. وقصد الغاصب الانتفاع، غير قصده لضمان القيمة وإخراج المغصوب عن ملك المغصوب منه. وإذا كان كذلك، جرى الحكم التابع الذي لم يقصده القاتل والغاصب على مجراه، وترتب

---

(١) بالتأمل يعرف الفرق بين القتل والغصب، حيث أجروا قاعدة سد الذرائع في الأول دون الثاني. فمرتبة النفس في حفظ الضروريات غير مرتبة المال. وأيضاً في الغصب لا يضيع على المغصوب منه شيء، فيمكن تدارك حفظ ماله بالقيمة، ولا يتأتى ذلك في النفس بعد القتل. ويمكن لكل قاتل ادعاء قصد التشفي ولو كان قاصداً للتوابع كالميراث، لأنه أمر مستور عنا. فلو أخذ بهذا لطاحت نفوس وهدرت دماء وراء ستار قصد التشفي فقط.

(٢) أي فقصد الغاصب بالغصب إلى مجرد الانتفاع بقطع النظر عن الملك غير القصد من الغاصب بالغصب إلى الملك. وحيث أن الأخير لم يحصل منه فلا يقال: كيف يملك بسبب الغصب وقد ناقض قصد الشارع حيث لم يجعل الغصب سبباً في الملك؟ فإنه إنما ناقض في فعل السبب الممنوع وسبب الملك هنا ليس هو الغصب الممنوع، بل السبب التغير والضمان وإن ترتبا عليه، فلم ينبن الملك على سبب ناقض فيه قصد الشارع. ويبقى الكلام فيما لو قصد بالغصب التملك ولم يغيره بنفسه بل حصل فيه موجب فوت المغصوب بدون إرادته، هل يكون حكمه صحة تملكه بالقيمة أم لا؟ لم يفرقوا في الفروع بين القصدين متى حصل موجب الفوت، كما أنهم لم يفرقوا في قتل العمد بين القصدين التشفي وغيره في حرمانه من توابع السبب التي تعود على القاتل بالمصلحة.

نقيض مقصوده[١] فيما قصد مخالفته. وذلك عقابُه وأخذُ المغصوب من يده أو قيمته. وهذا ظاهر إلا ما سُدّت فيه الذريعة.

والثاني: أن يقصد توابع السبب، وهي التي تعود عليه بالمصلحة ضمناً؛ كالوارث يقتل الموروث ليحصل له الميراث، والموصَى له يقتل الموصِي ليحصل له الموصَى به، والغاصب يقصد ملك المغصوب فيغيره ليضمن قيمته ويتملّكه، وأشباه ذلك. فهذا التسبب باطل؛ لأن الشارع لم يمنع تلك الأشياء في خطاب التكليف ليحصل بها في خطاب الوضع مصلحة. فليست إذاً بمشروعة في ذلك التسبب. ولكن يبقى النظر: هل يعتبر في ذلك التسببِ المخصوص كونُه مناقضاً في القصد لقصد الشارع عيناً[٢]، حتى لا يترتب عليه ما قصده المتسبب. فتنشأ من هنا قاعدة (المعاملة بنقيض المقصود) ويطلق الحكم باعتبارها إذا تعين ذلك القصد المفروض؟ وهو مقتضى[٣] الحديث في حرمان القاتل الميراث، ومقتضى الفقه في حديث[٤] المنع من جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة؛ وكذلك ميراث المبتوتة في المرض، أو تأبيد التحريم على من نكح في العدة. إلى كثير من هذا. أو يعتبر جعل الشارع ذلك سبباً للمصلحة المترتبة، ولا يؤثر في ذلك قصد هذا القاصد. فيستوي في الحكم مع الأول؟ هذا مجال للمجتهدين فيه اتساع نظر، ولا سبيل إلى القطع بأحد الأمرين. فلنقبض عنان الكلام فيه.

النوع الثاني في الشروط؛ والنظر فيه في مسائل[٥]

المسألة الأولى:

أن المراد بالشرط في هذا الكتاب ما كان وصفاً مكمّلاً لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم فيه؛ كما نقول أن الحول أو إمكان النماء مكمّل لمقتضى

(١) وهو مطلق الانتفاع بلا مقابل.

(٢) فقد قصد بالسبب بعينه إلى المسبب بعينه الذي لم يجعله الشارع من أسبابه، فليس الغصب والسرقة مثلاً من أسباب الملك في نظر الشارع، ولكنه قصد إلى ذلك، فيكون قصده بعينه مناقضاً لقصد الشارع بعينه.

(٣) وإن كان الحديث لم يفرق في القصد، بل قال (القاتل لا يرث) فإذا كان قاصداً الميراث بالقتل فظاهر. وإن لم يظهر قصده عومل بذلك أيضاً سداً للذريعة. ولو قال مقتضى الفقه في الحديثين كان أحسن.

(٤) هو الحديث الطويل الذي كتبه أبو بكر رضي الله عنه إلى أنس حين وجهه إلى البحرين وفيه: «لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة» أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي. فيؤخذ منه المعاملة بنقيض المقصود فيما قصد فيه مخالفة التسبب الشرعي.

(٥) يؤخذ من شراح ابن الحاجب أنه كما أن المانع نوعان مانع للسبب ومانع للحكم فكذا الشرط شرط للسبب وشرط للحكم، وأن الشرط مطلقاً في الحقيقة يرجع إلى أنه مانع، لكن بجهة عدمه، والمسمى =

مانعاً منعه بجهة وجوده، وأن شرط السبب يشتمل عدمه على أمر ينافي حكمة السبب. مثاله البيع سبب في ثبوت الملك، وحكمته حل الانتفاع، وشرطه القدرة على تسليم المبيع، وعدم القدرة يقتضي العجز عن الانتفاع، وهو يخل بحكمة حل الانتفاع. وشرط الحكم اختلفت عبارتهم فيه: فمن قائل أن عدمه يقتضي حكمة تنافي حكمة الحكم. وعند تطبيقه يتعسر وجود حكمتين مطردتين متنافيتين. فلذلك قال غيره: شرط الحكم ما اشتمل عدمه على حكمة تنافي نفس الحكم. ومثّلوه بالصلاة فهي سبب للحكم وهو ترتب الثواب وعدم العقاب، وحكمة الصلاة التوجه لجناب القدس، وشرطها الطهارة، فعدم الطهارة يشتمل على أمر هو مخالفة الشارع في جعله الطهارة شرطاً للثواب، وهذا ينافي الحكم وهو حصول الثواب وعدم العقاب، وإن كانت حكمة الصلاة وهي مطلق التوجه لجناب القدس موجودة فيما هو مسمى الصلاة ولو بدون الطهارة. وعليه فشرط السبب عدمه يخل بحكمة السبب فيخل بتسبب الحكم عنه أيضاً. وشرط الحكم يخل بالحكم وإن كانت حكمة السبب موجودة، فلنعد إلى بيان كلام المؤلف ومقارنته بما قالوه:

يقول: إن الشرط ما كان مكملاً للمشروط فيما اقتضاه المشروط. أي فيما ترتب على المشروط من الحكمة، أي وإذا كان مكملاً له في حكمته فعدم الشرط مخل بحكمته. ولا يخفى أن هذا هو شرط السبب. ثم قال أو فيما اقتضاه الحكم فيه، أي يكون الشرط مكملاً للمشروط لا في حكمته هو بل في الحكمة التي اقتضاها الحكم الحاصل بسبب هذا المشروط، وإذا كان كذلك فعدمه يقتضي حكمة تخل بحكمة الحكم، ولا يخفى أن هذا هو شرط الحكم على الرأي الأول الذي اعترض بأنه يتعسر تطبيقه على كل شرط للحكم، لاستدعائه حكمتين متنافيتين: إحداهما في عدم الشرط والأخرى في الحكم، وهو ما لم يذكروا له مثالاً فضلاً عن اطراده.

وقد علمت مثاله على الرأي الثاني. وهو يريد بإدماج النوعين في تعريف واحد جعل الشرط نوعاً واحداً كما سيأتي له ذلك في المانع أيضاً ويجعل ذلك اصطلاحه. أما أمثلته: فالمثال الأول لشرط السبب لأن ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة، وحكمته التي اقتضاها وصف الغنى، وشرط هذا السبب المكمل له في هذه الحكمة الحول وبعبارة أخرى إمكان النماء، لأن استقرار حكم الملك إنما يكون بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح فقدر له حول جعل مناطاً لهذا التمكن الذي يظهر به وجه كونه غنياً، فعدم الشرط وهو التمكن ينافي حكمة السبب وهي الغنى، وعليه فمتى اختلت حكمة السبب لعدم الشرط فلا يترتب الحكم أيضاً. فقوله أو لحكمة الغنى تنويع في العبارة أي أن ما يقتضيه الملك هو الحكمة التي هي وصف الغنى. وكذا يقال في أمثاله الآتية بعد. ومثاله الثاني لشرط الحكم فالزنا سبب لحكم هو الرجم، وحكمته حفظ النسل وبقاء النوع الإنساني أي حكمة ترتب الحكم عليه وشرعيته عنده حفظ النسل، وشرطه الإحصان فإذا عدم الإحصان كان معذوراً فعدم الحكم وهو الرجم مع بقاء حكمة السبب وهي حفظ النسل لأن حفظ النسل يحصل برجم المحصن وغير المحصن. ولا يخفى عليك أنه لا يظهر في مثاله هذا تطبيقه على ما جرى عليه من أن شرط الحكم مكمل لحكمة الحكم التي اقتضاها لأنه لا يوجد فيه حكمتان متنافيتان بين عدم الشرط والحكم. أما على الرأي الثاني فظاهر كما صورناه. ومثاله الثالث من شرط السبب فالقتل العمد العدوان سبب في القصاص، وحكمته المترتبة من شرعية الحكم عنده الزجر واستتباب الأمن وشرطه التكافؤ بحيث لا يقتل الأعلى بالأدنى فإذا عدم الشرط وهو التكافؤ اختلت حكمة السبب وهي الزجر واستتباب الأمن لأنه يترتب على قتل الأعلى بالأدنى مفسدة ونزاع وهرج لأنه لا تقبله النفوس، فعدم الشرط مخل بحكمة السبب فلا حكم أيضاً. ومثاله الرابع من شرط

= السبب أيضاً فالصلاة سبب للثواب، وحكمتها الانتصاب للمناجاة بالخضوع والأدب، والطهارة شرطها، وعدم الطهارة ينافي حكمة الخضوع والأدب فلا يترتب الحكم وهو الثواب.

وقوله سواء علينا الخ يشير به إلى ما قالوه في تقسيم الحكم الوضعي إلى ما جعله الشارع علة وما جعله سبباً وما جعله علامة وما جعله ركناً الخ كما جاء في تحرير الكمال وشرحه أن الذي وضعه الشارع لحكم فكان ذلك الحكم موقوفاً عليه إن كانت المناسبة ظاهرة بين ما وضع وبين الحكم المشروع لذلك الموضوع يعني بحيث تتلقاه العقول السليمة بالقبول والتسليم بأن هذا يترتب عليه عند العقل هذا الحكم فيسمى وضع العلة كالقتل العمد العدوان الموجب لانتشار العدوان وجعله الشارع علة للقصاص لإبطال انتشار القتل المذكور فالعقول السليمة تقبل ترتب هذا الحكم على هذه العلة لأن ملاءمته ظاهرة وأما إن كانت المناسبة غير ظاهرة إلا بوسائط وفي الجملة بحيث يقال أن هذا الموقوف عليه يفضي إلى الحكم في الجملة فيسمى وضع السبب كملك النصاب فإنه يفضي إلى الغنى في الجملة وهو يفضي إلى طلب الزكاة. وإن كان جعله الشارع دلالة على الحكم وليس فيه مناسبة ظاهرة ولا إفضاء فهو وضع العلامة كالأوقات للصلاة الخ ما قال. فالمؤلف يقول إن المنظور إليه في الشرط إنما هو أن يكون مكملاً للمشروط سواء أكان الشرط وصفاً لما يسمونه سبباً يعني كالمثال الثاني وهو ملك النصاب فالشرط وهو التمكن من النماء وصف له فتقول يشترط في النصاب أن يكون متمكناً من نمائه وكما تقول يشترط في الملك أن يكون تاماً، أم كان الشرط وصفاً لما يسمونه علة كما في شرط التكافؤ في القتل العمد فتقول يشترط في القتل العمد لترتب القصاص أن يحصل من مكافىء للمقتول، أم كان وصفاً لما يسمى مسبباً كما تقول يشترط في الملك المسبب من صيغة البيع كونه برضى المتعاقدين، أم كان وصفاً لما يسمى معلولاً كما تقول يشترط في القصاص المعلول للقتل العمد أن يكون من الحاكم أو جماعة المسلمين، أو وصفاً لمحالها كما تقول يشترط في التقل الذي يوجب القصاص أن يصدر من عاقل فهو وصف لمحل القتل الذي هو العلة، أم وصفاً لمحل المسبب كما تقول يشترط في ملك المبيع بالعقد أن يكون منتفعاً به فكونه منتفعاً به قائم بالمبيع الذي تعلق به الملك يعني فالمدار على أن يكون الشرط مكملاً للمشروط في حكمته أو حكمة الحكم الذي ترتب عليه وهذا شامل لكل الشروط مهما نظرت إليها بكونها وصفاً لأي شيء مما ذكروه من هذه الأنواع. كما أنه شامل أيضاً للشروط التي هي أوصاف حقيقية كما تقول يشترط في وجوب الصلاة العقل والبلوغ، أو اعتبارية كما تقول يشترط لصحتها طهارة الحدث ولصحة الشهادة الحرية. فالأولان وصفان حقيقيان والأخيران اعتباريان ثبوتهما بمجرد اعتبار الشارع.

وبهذا البيان تعلم أنه لم يخالف اصطلاحهم إلا في العبارة وجعل النوعين للشرط مندرجين في عبارة واحدة مع أنك ترى فيها النوعين صريحين ولكنه يريد أن يجعل الشرط شرطاً للسبب مطلقاً إلا أنه تارة يكون مكملاً لحكمته هو، أو مكملاً لحكمة الحكم المترتب عليه والمآل واحد. وسيأتي له في المانع جعله قسماً واحداً وهو مانع السبب فقط كما هو صريح تعريفه له وإدراجه الأمثلة التي ذكروها للنوعين تحته وسيأتي الكلام معه فيه. لا يقال أنه لم يذكر في الشرط أن عدمه ينافي أو لا ينافي وإنما اعتبر كونه مكملاً وهم قد اعتبروا فيه المنافاة. فاصطلاحه بعيد عن اصطلاحهم. لأنا نقول أولاً أن عدم المكمل ينافي كمال المكمل سواء أكان سبباً أم حكماً فهو آيل إلى كلامهم. وثانياً فإن الشرط والمانع من باب واحد كلاهما يعد مانعاً ولا فرق إلا أن هذا مانع بجهة عدمه وقد صرح في المانع بالتنافي بين مقتضى المانع وعلة الحكم كما يأتي فلا معنى لاعتبار التنافي في أحد المانعين دون الآخر. وبالجملة فقد أراد أن يخالف الاصطلاح كما يقول وأوجز حتى صار الكلام ألغازاً فاضطرنا إلى هذا الإطناب والله أعلم.

الملك أو لحكمة الغني، والإحصان مكمل لوصف الزنى في إقتضائه للرجم، والتساوي في الحرمة مكمل لمقتضى القصاص أو لحكمة الزجر، والطهارة والاستقبال وستر العورة مكملة لفعل الصلاة أو لحكمة الانتصاب للمناجاة والخضوع، وما أشبه ذلك. وسواء علينا أكان وصفاً للسبب أو العلة، أو المسبب أو المعلول، أو لمحالّها، أو لغير ذلك مما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعي. فإنما هو وصف من أوصاف ذلك المشروط. ويلزم من ذلك أن يكون مغايراً له، بحيث يعقل المشروط مع الغفلة عن الشروط، وإن لم ينعكس. كسائر الأوصاف مع الموصوفات حقيقة أو اعتباراً. ولا فائدة في التطويل هنا فإنه تقرير اصطلاح.

المسألة الثانية:

وإذ ذكر اصطلاح هذا الكتاب في الشرط، فليذكر اصطلاحه في السبب والعلّة، والمانع.

فأما السبب فالمراد به ما وضع[١] شرعاً لحكم لحكمة يتقضيها ذلك الحكم؛ كما كان حصول النصاب سبباً في وجوب الزكاة، والزوال سبباً في وجوب الصلاة، والسرقة سبباً في وجوب القطع، والعقود أسباباً في إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك، وما أشبه ذلك.

وأما العلة فالمراد بها الحِكَم والمصالح التي تعلقت[٢] بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي؛ فالمشقة علة في إباحة القصرِ والفطرِ في السفر. والسفرُ هو السبب الموضوع سبباً للإباحة. فعلى الجملة، العلةُ هي المصلحة نفسها أو المفسدة، لا مظنّتها[٣]؛ كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام: «لَا يَقضِي القاضي وهو غَضبان»[٤] فالغضب سبب. وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة[٥]. على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباطِ ما بينهما. ولا مشاحّة في الاصطلاح.

---

(١) أي وصف ظاهر منضبط بخلاف العلة فلا يلزم فيها الوصفان كما سيقول. وقوله: لحكم أي وضعي أو تكليفي. فإباحة الانتفاع حكم تكليفي، وانتقال الأملاك حكم وضعي.

(٢) أي شرعت عندها. وظاهر كلامه قصرها على ما تعلق به حكم تكليفي، مع أن الواقع أن العلة أعم. فدفع حاجة المتعاقدين في البيوع مثلاً حكمة تعلق بها انتقال الملك.

(٣) أما المظنة فهي التي جعلها الشارع سبباً للحكم بحيث ينضبط به كالسفر مثلاً.

(٤) تقدم (ص ـ ٢٠٠).

(٥) ولما كان التشويش وصفاً غير منضبط وكان الغضب مظنته وكان وصفاً ظاهراً ضبط به وجعل سبباً.

وأما المانع فهو السبب المقتضي لعلةٍ تُنافي علة ما منع[١]؛ لأنه إنما يطلق بالنسبة إلى سبب مقتض لحكم العلة فيه. فإذا حضر المانع وهو مقتض علةً تنافي تلك العلة، ارتفع ذلك الحكم وبطلت تلك العلة. لكن من شرط كونه مانعاً أن يكون مخلاً بعلة السبب الذي نسب له المانع، فيكون رفعاً لحكمه. فإنه إن لم يكن كذلك، كان حضوره مع ما هو مانع له من باب تعارض سببين أو حكمين متقابلين. وهذا بابه كتاب التعارض والترجيح. فإذا قلنا الدَّيـن مانع من الزكاة فمعناه أنه سبب يقتضي افتقار المديان إلى ما يؤدّي به دينه. وقد تعيَّـن فيما بيده من النصاب. فحين تعلقت به حقوق الغرماء، انتفت حكمة وجود النصاب، وهي الغنى الذي هو علة وجوب الزكاة فسقطت. وهكذا نقول في الأبوّة المانعة من القصاص؛ فإنها تضمنت علةً تُخل بحكمة القتل[٢] العمد العدوان. وما أشبه ذلك مما هو كثير.

المسألة الثالثة:

الشروط على ثلاثة أقسام:

أحدها: العقلية؛ كالحياة في العلم، والفهم في التكليف.

والثاني: العاديّة؛ كملاصقة النار الجسمَ المحرَق ـ في الإحراق، ومقابلة الرائي للمرئي وتوسط الجسم الشفاف ـ في الإبصار، وأشباه ذلك.

والثالث: الشرعية؛ كالطهارة في الصلاة، والحول في الزكاة، والإحصان في الزنى. وهذا الثالث هو المقصود بالذكر. فإن حدثَ التعرض لشرط من شروط القسمَين الأوّلين،

---

(١) جرى على أن المانع مطلقاً يقتضي علة تنافي علة السبب حتى فيما يسميه الأصوليون مانع الحكم كما تراه في تعريفه وسائر بيانه. وهو اصطلاح له كما صدر به المسألة، ولا مشاحة في الاصطلاح، لكن إذا كان مبنياً على أمر معقول. وستأتي مناقشته في هذا الأمر.

(٢) جرى في المانع على أنه لا بد فيه من علة تنافي علة السبب، وجعله نوعاً واحداً، وأدرج ما يسمونه مانع الحكم في مانع السبب، ومثّل لمانع السبب بالمثالين اللذين جعلوا الأول منهما مثالاً لمانع السبب والثاني مثالاً لمانع الحكم. وظاهر أن مثال الأبوة الذي جعلوه مثالاً لمانع الحكم، فيه حكمة المانع ـ وهي كون الأب سبباً لوجود الابن ـ هذه لا تخل بتحقق حكمة السبب وهي الزجر، إذ الزجر والانكفاف وضرورة استتباب الأمن لا تزال قائمة إذا اقتص من الوالد، فلم يخل بها حكمة الأبوة حتى يكون في هذا ما يخل بحكمة السبب كما يريد، بل فيه تعارض سببين. فكان مقتضى تقريره في المانع ألا تعد الأبوة مانعاً فأنت ترى أن قصره المانع على ما نافت حكمته حكمة السبب أخرج هذا النوع من المانع وصير تعريف المانع قاصراً. وعليه فاصطلاحه مبني على اطراد أن كل مانع فيه علة تنافي علة السبب. فعليه تحقيق ذلك. وما لم يتحقق لا يكون هناك وجه للعدول عن كلام الأصوليين في جعلهم المانع نوعين.

فمن حيث تعلّق به حكم شرعي في خطاب الوضع أو خطاب التكليف. ويصير إذ ذاك شرعياً بهذا الاعتبار؛ فيدخل تحت القسم الثالث.

المسألة الرابعة:

افتقرنا إلى بيان أنّ الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف، وليس بجزء. والمستند فيه الاستقراء في الشروط الشرعية. ألاَ ترى أن الحول هو المكمّل لحكمة حصول النصاب وهي الغنى؛ فإنه إذا ملك فقط، لم يستقر عليه حكمه إلا بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح. فجعل الشارع الحول مناطاً لهذا التمكن الذي ظهر به وجه الغنى. والحنث في اليمين مكمل لمقتضاها؛ فإنها لم يجعل لها كفارة إلا وفي الإقدام عليها جنايةٌ ما على اسم الله، وإن اختلفوا في تقريرها، فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجناية إلا عند الحنث، فعند ذلك كمل مقتضى اليمين. والزهوق أيضاً مكمل لمقتضى إنفاذ المقاتل الموجب[١] للقصاص أو الدية، ومكمل لتقرر حقوق الورثة في مال المريض مرضاً مخوفاً[٢]. والإحصان مكمل لمقتضى جناية الزنى الموجبة للرجم. وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها.

وربما يشكل هذا التقرير بما يذكر من أن العقل شرط التكليف، والإيمان شرط في صحة العبادات والتقربات؛ فإنّ العقل إن لم يكن فالتكليف محال عقلاً أو سمعاً؛ كتكليف العجماوات والجمادات. فكيف يقال إنه مكمل؟ بل هو العمدة في صحة التكليف، وكذلك لا يصح أن يقال أن الإيمان مكمل للعبادات؛ فإن عبادة الكافر لا حقيقة لها يصح أن يكمّلها الإيمان. وكثير من هذا.

ويرتفع هذا الإشكال[٣] بأمرين:

أحدهما: أن هذا من الشروط العقلية لا الشرعية[٤] وكلامنا في الشروط الشرعية.

---

(١) إن اعتبر الزهوق مكملاً لحكمة المشروط وهو القتل كان من النوع الأول للشرط. وإن كان مكملاً لحكمة الزجر المترتبة على القصاص كان من النوع الثاني.

(٢) فمجرد المرض المذكور سبب في تقرر حقوقهم. ولكن شرطه الموت.

(٣) أي في العقل خاصة. أما الإيمان فجوابه يأتي بعده بعدم التسليم بشرطيته.

(٤) ولكنا قلنا إذا اعتبرها الشرع من حيث تعلق بها حكم شرعي صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية وتنالها أحكامها. إلا أن يقال إن كلامنا في الشرعية الصرفة التي ليست في الأصل عادية ولا عقلية. ولكن هذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق شرطاً. وقد سلمه.

والثاني: أن العقل في الحقيقة شرط مكمل لمحل التكليف[1] وهو الإنسان، لا في نفس التكليف. ومعلوم أنه بالنسبة إلى الإنسان مكمل، وأما الإيمان فلا نسلم أنه شرط، لأن العبادات مبنية عليه. ألا ترى أن معنى العبادات التوجه إلى المعبود بالخضوع والتعظيم بالقلب والجوارح؟ وهذا فرع الإيمان فكيف يكون أصل الشيء وقاعدته التي ينبني عليها شرطاً فيه؟ هذا غير معقول. ومن أطلق هنا لفظ الشرط فعلى التوسع في العبارة. وأيضاً فإن سلّم في الإيمان أنه شرط، ففي المكلّف لا في التكليف. ويكون شرط صحة عند بعض، وشرط وجوب عند بعض ـ فيما عدا التكليف بالإيمان ـ حسبما ذكره الأصوليون في مسألة خطاب الكفار بالفروع.

المسألة الخامسة:

الأصل المعلوم في الأصول: أن السبب إذا كان متوقف التأثير على شرط فلا يصح أن يقع المسبب دونه. ويستوي في ذلك شرط الكمال، وشرط الإجزاء. فلا يمكن الحكم بالكمال مع فرض توقفه على شرط، كما لا يصح الحكم بالإجزاء مع فرض توقفه على شرط. وهذا من كلامهم ظاهر. فإنه لو صح وقوع المشروط بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه؛ وقد فرض كذلك. هذا خلف. وأيضاً لو صح ذلك لكان متوقف الوقوع على شرطه غيرَ متوقف الوقوع عليه معاً. وذلك محال وأيضاً فإن الشرط من حيث هو، يقتضي أنه لا يقع المشروط إلا عند حضوره. فلو جاز وقوعه دونه لكان المشروط واقعاً وغير واقع معاً. وذلك محال والأمر أوضح من الإطناب فيه.

ولكنه ثبت في كلام طائفة من الأصوليين أصل آخر، وعُزي إلى مذهب مالك أن الحكم إذا حضر سببه وتوقف حصول مسببه على شرط، فهل يصح وقوعه بدون شرطه أم لا؟ قولان؛ اعتباراً باقتضاء السبب، أو بتخلف الشرط. فمن راعى السبب وهو مقتضى لمسببه، غلّبَ اقتضاءه ولم يراع توقفه على الشرط. ومن راعى الشرط وأن توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه، لم يراع حضور السبب بمجرده، إلا أن يحضر الشرط فينتهض السبب عند ذلك في اقتضائه.

وربما أطلق بعضهم جريان الخلاف في هذا الأصل مطلقاً.

ويمثلون ذلك بأمثلة: منها أن حصول النصاب سبب في وجوب الزكاة، ودوران الحول شرطه؛ ويجوز تقديمها قبل الحول على الخلاف. واليمين سبب في الكفارة،

---

(١) أي فيكون في التعبير بشرط التكليف تساهل. والغرض هو ما ذكر.

والحنث شرطها؛ ويجوز تقديمها قبل الحنث على أحد القولين. وإنفاذ المقاتل سبب في القصاص أو الدية، والزهوق شرط؛ ويجوز العفو قبل الزهوق وبعد السبب. ولم يحكوا في هذه الصورة خلافاً. وفي المذهب: إذا جعل الرجل أمر امرأة يتزوجها بيد زوجة هي في ملكه إن شاءت طلقت أو أبقت، فاستأذنها[١] في التزويج فأذنت له، فلما تزوجها أرادت هذه أن تطلق عليه ـ قال مالك ليس لها ذلك؛ بناء على أنها قد أسقطت بعد جريان السبب وهو التمليك، وإن كان قبل حصول الشرط وهو التزوج. وإذا أذن الورثة ـ عند المرض المخوف ـ في التصرف في أكثر من الثلث جاز؛ مع أنهم لا يتقرر ملكهم إلا بعد الموت. فالمرض هو السبب لتملكهم، والموت شرط؛ فينفذ إذنهم عند مالك ـ خلافاً لأبي حنيفة والشافعي. . وإن لم يقع الشرط. ومن الناس من قال بإنفاذ إذنهم في الصحة والمرض. فالسبب على رأي هؤلاء هو القرابة؛ ولا بدّ لهم من القول بأن الموت شرط. وفي المذهب: مَن جامع فالتذ ولم يُنزل، فاغتسل ثم أنزل، ففي وجوب الغسل عليه ثانية قولان؛ ونفيُ الوجوب بناء على أن سبب الغسل انفصال الماء عن مقره، وقد اغتسل، فلا يغتسل له مرة أخرى. هذه حجة سحنون وابن الموّاز. فالسبب هو الانفصال، والخروج شرط ولم يعتبر. . . إلى كثير من المسائل تدار على هذا الأصل.

وهو ظاهر المعارضة للأصل الأول؛ فإن الأول يقضي بأنه لا يصح وقوع المشروط بدون شرطه بإطلاق. والثاني يقضي بأنه صحيح عند بعض العلماء، وربما صح باتفاق كما في مسألة العفو قبل الزهوق. ولا يمكن أن يصح الأصلان معاً بإطلاق. والمعلوم صحة الأصل الأول. فلا بد من النظر في كلامهم في الأصل الثاني:

أما أوّلاً فنفس التناقض بين الأصلين كاف في عدم صحته، عند العلم بصحة[٢] الأصل الأول.

وأما ثانياً فلا نسلم أن تلك المسائل جارية على عدم اعتبار الشرط؛ فإنا نقول:

من أجاز تقديم الزكاة قبل حلول الحول مطلقاً ـ من غير أهل مذهبنا ـ فبناء على أنه

---

(١) المذكور في كتب المذهب أنه إذا ملكها أمر امرأة يتزوجها ثم أسقطت حقها الذي ملكها إياه بأن قالت مثلاً أسقطت حقي ثم تزوج بالمرأة التي جعل لزوجته حق تطليقها فإذا أرادت أن تتمسك بهذا الحق فليس لها ذلك على المشهور المعتمد. ومقابله ضعيف. وبتنزيل كلام المؤلف عليه يظهر الكلام هنا والجواب الآتي. أما مجرد الإذن له على ما هو ظاهر كلامه فإنه لا يسقط حقها ولا يتم معه الجواب الآتي. ولا يخفى عليك أن قوله (بناء على الخ) ليس من مقول مالك.

(٢) أي بإطلاق ليصح التناقض.

ليس بشرط في الوجوب؛ وإنما هو شرط في الانحتام. فالحول كله كأنه وقت ـ عند هذا القائل ـ لوجوب(١) الزكاة موسع، ويتحتم في آخر الوقت؛ كسائر أوقات التوسعة. وأما الإخراج قبل الحول بيسير ـ على مذهبنا ـ فبناء على أن ما قرب من الشيء فحكمه حكمه؛ فشرط الوجوب حاصل. وكذلك القول في شرط الحنث: من أجاز تقديم الكفارة عليه فهو عنده شرط في الانحتام من غير تخيير، لا شرط في وجوبها.

وأما مسألة الزهوق، فهو شرط في وجوب القصاص أو الدية، لا أنه شرط في صحة العفو. وهذا متفق عليه؛ إذ العفو بعده لا يمكن(٢)، فلا بد من وقوعه قبله إن وقع؛ ولا يصح(٣) أن يكون شرطاً إذ ذاك في صحته. ووجه صحته أنه حق من حقوق المجروح التي لا تتعلق بالمال، فجاز عفوه عنه مطلقاً(٤)؛ كما يجوز عفوه عن سائر الجراح، وعن عرضه إذا قُذف، وما أشبه ذلك. والدليل على أن مُدْرَكَ حكم العفو ليس ما قالوه(٥) أنه لا يصح للمجروح ولا لأوليائه استيفاء القصاص أو أخذ دية النفس كاملة قبل الزهوق باتفاق؛ ولو كان كما قالوه لكان في هذه المسألة قولان(٦).

وأما مسألة تمليك المرأة، فإنها لمّا أسقطت حق نفسها فيما شرطت على الزوج قبل تزوجه، لم يبق لها ما تتعلق به بعده؛ لأن ما كانت تملكه بالتمليك قد أسقطت حقها(٧) فيه بعد ما جرى سببه، فلم يكن لتزوجه تأثير فيما تقدم من الإسقاط. وهو فقه ظاهر.

ومسألة إذن الورثة بيِّنَةُ المعنى؛ فإن الموت سبب في صحة الملك لا في تعلقه،

---

(١) ومثل هذا الجواب للسعد في حاشيته على ابن الحاجب في مسألة الأداء والقضاء.

(٢) وهو ظاهر متى كان الاعتراض في خصوص عفو المجروح.

(٣) لو كان تفريعاً بالفاء لكان أوضح.

(٤) أي زاد عن ثلث ماله أم لا فلا شأن للورثة بذلك.

(٥) أي فيما سبق من بنائه على أن مجرد حصول السبب قاض بترتب المسبب وإن لم يحصل الشرط، اعتباراً باقتضاء السبب.

(٦) ومعلوم أن الزهوق شرط في القصاص والدية. وقد اتفقوا على أنه إن لم يحصل هذا الشرط فلا يتأتى القصاص ولا أخذ دية النفس. فاتفاقهم دليل على أن مجرد حصول السبب بدون الشرط لا يترتب عليه المسبب. ولو كان هناك من يقول باعتبار السبب وحده بدون الشرط لكان قائلاً بصحة استيفاء الدية والقصاص قبل تحقق الشرط وهو الزهوق. ولم يقل بذلك أحد. فدل على اعتبار الجميع للشرط في تحقق حكم المسبب.

(٧) أي فليس تزوج المرأة شرطاً في صحة التمليك، لأن الملك تم بمجرد الصيغة، غايته أن أثره إنما يكون بعد التزوج، فإذا أسقطت الملك فليس إسقاطاً قبل حصول الشرط في الملك.

والمرض سبب في تعلق حق الورثة بمال الموروث لا في تملكهم له. فهما سببان، كل واحد منهما يقتضي حكماً لا يقتضيه الآخر. فمن حيث كان المرض سبباً لتعلق الحق وإن لم يكن ملك، كان إذنهم واقعاً في محلّه؛ لأنهم لما تعلق حقهم بمال الموروث صارت لهم فيه شبهة ملك، فإذا أسقطوا حقهم فيه لم يكن لهم بعد ذلك مطالبة؛ لأنهم صاروا ـ في الحال الذي أنفذوا تصرّف المريض فيه حالة المرض ـ كالأجانب[١]؛ فإذا حصل الموت لم يكن لهم فيه حق، كالثلث. والقائل بمنع الإنفاذ يصحّ مع القول بأن الموت شرط؛ لأنهم أذنوا قبل التمليك[٢] وقبل حصول الشرط، فلا ينفذ؛ كسائر الشروط مع مشروطاتها.

وأما مسألة الإنزال فيصح[٣] بناؤها على أنه ليس بشرط في هذا الغسل، أو لأنه لا حكم له؛ لأنه إنزال من غير اقتران لذة.

فعلى الجملة هذه الأشياء لم يتعين فيها التخريج على عدم اعتبار الشرط.

المسألة السادسة:

الشروط المعتبرة في المشروطات شرعاً على ضربين:

أحدهما: ما كان راجعاً إلى خطاب التكليف ـ إما مأموراً بتحصيلها ـ كالطهارة للصلاة، وأخذ الزينة لها، وطهارة الثوب، وما أشبه ذلك ـ وإما منهيًّا عن تحصيلها ـ كنكاح المحلّل الذي هو شرط لمراجعة الزوج الأول، والجمع بين المفترق والفرق بين

---

(١) فقد أسقطوا المقدار الذي ترتب لهم على مرض مورثهم وصاروا كالأجانب لا يقبل منهم بعد الموت كلام فيما تصرف فيه زائداً على الثلث كحال الأجانب في ذلك. وكل هذا خارج عن تقرر ملك لهم في حالة المرض.

(٢) أي قبل تمامه بحصول شرطه.

(٣) أي تبنى على أن الجماع ليس من شرط وجوب الغسل فيه الإنزال. وفرض المسألة الجماع. فدعوى أن الإنزال شرط ليست بصحيحة في هذا الفرض. أو يقال أن عدم وجوب الغسل مبني على ما هو أعم من ذلك وهو أن كل إنزال لم يقترن بلذة يكون كالعدم لا حكم له ولو لم يكن ناشئاً عن الجماع، اللهم إلا ما كان في النوم فإنهم وإن لم يشترطوا مقارنته للذة إلا أنه لما كانت الحالة حالة نوم وغفلة عن ضبط اللذة مع كون الغالب أن المني لا يكون إلا مع لذة طردوا الباب في النوم حتى فيما لم يشعر فيه باللذة. وهذا إنما يصح إذا سلمنا أنه يشترط مقارنة اللذة في اعتبار الإنزال موجباً، مع أنهم صرحوا في غير الجماع بأن الإنزال بسبب اللذة موجب للغسل وإن لم يقارنها بل تأخر عنها فتأمل. ثم رأيت أن ما قلناه ليس متفقاً عليه بل هو المعتمد. ومقابله يشترط في الإنزال الموجب للغسل أن يكون بلذة مقارنة، حتى إذا التذ وبعد انقضاء اللذة خرج منه المني فإنه لا يطالب بالغسل مطلقاً، سواء اغتسل قبل خروجه ـ وإن لم يطالب به ـ أو لم يغتسل. فكلام المؤلف مبني على هذا. راجع الزرقاني وحاشية العدوي عليه.

المجتمع خشية الصدقة، الذي هو شرط لنقصان الصدقة، وما أشبه ذلك. فهذا الضرب واضح قصد الشارع فيه. فالأول مقصود الفعل؛ والثاني مقصود الترك. وكذلك الشرط المخير فيه ـ إن اتفق[1] ـ فقصد الشارع فيه جعله لخيرة المكلف: إن شاء فعله فيحصل المشروط، وإن شاء تركه فلا يحصل.

والضرب الثاني: ما يرجع إلى خطاب الوضع؛ كالحول في الزكاة، والإحصان في الزنى، والحِرز في القطع، وما أشبه ذلك. فهذا الضرب ليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو شرط، ولا في عدم تحصيله. فإبقاء النصاب حولاً حتى تجب الزكاة فيه، ليس بمطلوب الفعل أن يقال يجب على إمساكه حتى تجب عليه الزكاة فيه، ولا مطلوب الترك أن يقال يجب عليه إنفاقه خوفاً أن تجب فيه الزكاة. وكذلك الإحصان لا يقال أنه مطلوب الفعل[2] ليجب عليه الرجم إذا زنى، ولا مطلوب الترك لئلا يجب عليه الرجم إذا زنى، وأيضاً فلو كان مطلوباً لم يكن من باب خطاب الوضع؛ وقد فرضناه كذلك. هذا خلف. والحكم فيه ظاهر. فإذا توجه قصد المكلف إلى فعل الشرط أو إلى تركه، من حيث هو فعل داخل تحت قدرته، فلا بد من النظر في ذلك. وهي:

المسألة السابعة:

فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف[3]، مأموراً به أو منهياً عنه أو مخيراً فيه، أوْ لا. فإن كان ذلك فلا إشكال فيه، وتنبني الأحكام التي تقتضيها الأسباب على حضوره، وترتفع عند فقده؛ كالنصاب إذا أُنفق قبل الحول للحاجة إلى إنفاقه، أو أبقاه للحاجة إلى إبقائه، أو يخلط ماشيته بماشية غيره لحاجته إلى الخلطة، أو يزيلها لضرر الشركة أو لحاجة أخرى، أو يطلب التحصن بالتزويج

(١) كالنكاح الذي يكون به محصناً فهو مباح وشرط في ترتب حكم الرجم على الزنا.

(٢) أي ليس مطلوب التحصيل بفعل سببه وهو النكاح، وإلا فالإحصان وصف لا يفعل.

(٣) لا يقال موضوع المسألة عام في الضربين وقد خصه بخطاب التكليف فيكون خاصاً بالضرب الأول في المسألة قبلها. وهذا لا يناسب فرض المسألة كما لا يناسب الأمثلة الآتية.
لأنا نقول أن خطاب الوضع يدخل تحت قوله أو مخيراً فيه وكذا تحت ما قبله من المأمور به والمنهى عنه من حيث إن خطاب الوضع في المسائل الآتية يحصل مسبباً عن فعل المخير فيه مثلاً كما تقدمت أمثلته، فإن الحول في الزكاة يحصل من إمساك المال مدة الحول وهو فعل مخير فيه، له أن ينفق أو يمسك. والإحصان مرتب على النكاح المخير فيه. وجمع المتفرق وتفريق المجتمع مخير فيه. وكل منهما مترتب عليه خطاب الوضع. فالكلام جار مع فرضه المسألة. فإن فعل الشرط لأنه مأمور به أو تركه لأنه منهي عنه، أو فعله لأنه مخير فيه، وكان قصده قضاء حاجته، لا إبطال مسبب شرعي، فلا كلام في ترتب أحكام الشرط عليه.

لمقاصده، أو يتركه لمعنى من المعاني الجارية على الإنسان، إلى ما أشبه ذلك.

وإن كان(١) فعله أو تركه من جهة كونه شرطاً، قصداً لإسقاط حكم الاقتضاء في السبب أن لا يترتب عليه أثره، فهذا عمل غير صحيح، وسعي باطل. دلّت على ذلك دلائل العقل والشرع معاً.

فمن الأحاديث في هذا الباب قوله ﷺ(٢): «لا يُجمعُ بين متفرّقٍ ولا يفرّقُ بين مجتمعٍ خَشْيَةَ الصدقة»(٣) وقال ﷺ(٤): «البَيِّعُ والمبتاعُ بالخيارِ حتى يَتَفرّقا إلا أن تكونَ

---

(١) أي فإن فعل ما يحقق الشرط أو فعل ما يخل به بهذا القصد فإنه يكون باطلاً لا يترتب عليه أثره. وظاهره أن ذلك جار فيما ترتب عليه ما لا يعد هرباً من الأثر. كأن يجمع لتلزمه الزكاة أو يفرق لتلزمه أيضاً، وكذا إذا أبقي النصاب بقصد وجوب الزكاة، أو فعل موجب الإحصان ليرجم إذا زنى ـ ظاهره أن هذا لا يترتب عليه أثره لأنه قصد إلى الشرط من جهة كونه شرطاً بنية إسقاط حكم الاقتضاء السابق على فعل ما يحقق الشرط حتى لا يترتب عليه أثره وهو عدم الزكاة في المثالين الأول والثاني وعدم الرجم في المثال الثالث. ولا يخفى أن هذا الظاهر غير واضح لأنه متى بقي النصاب إلى الحول عنده ولو بهذا القصد لزمته الزكاة. وكذا يقال في بقية الأمثلة. فهل تقيد المسألة بما إذا كان الفعل أو الترك قصداً إلى إسقاط أثر شرعي لا يراه في مصلحته، وهرباً مما ينافي مقاصد الناس في المألوف عند العقلاء، فيكون الحكم في المسائل وأمثالها اعتبار الحالة الواقعة ولو كان القصد مندرجاً فيما يقوله المؤلف.

(٢) جزء من حديث طويل أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي.

(٣) فهو فعل منهياً عنه ليخل بشرط الزكاة أو زيادتها. وفي المثال الثاني فعل منهياً عنه ليحل بشرط الخيار. وفي المثال الثالث فعل منهياً عنه وهو إدخال فرس معروف فيها أنها تسبق الخيل ليحقق شرط حوز الرهان وهو السبق فهو مخل بقصد المسابقة ومقترن بقصد حصول الشرط. وكذا يقال في شرط الولاء إنه فعل منهياً عنه بقصد إسقاط حكم الاقتضاء ألا يترتب عليه أثره. وكذا البيع وشرط ألا يبيعه المشتري مطلقاً أو لغيره مثلاً فهذا إسقاط لما يترتب على البيع من حق المشتري في سائر تصرفات الملك. وما بعده قيّد فيه السلف الذي لا يكون إلا لله وليس فيه مشاحة ولا ربح بالبيع الذي فيه ذلك فقد خرج السلف بذلك عن مقتضاه. وشرط في شرط كشرط أن يكون الولاء للبائعين في مسألة بريرة حيث اشترطوا في بيعها أن تعتقها واشترطوا في عتقها أن يكون الولاء لهم. والفقهاء استثنوا من عدم جواز البيع والشرط مسألة شرط العتق فقد أجازوها فيتصور فيها شرط في شرط. وكذا فعل اليمين المنهي عنها ليرتب عليها حقاً له لم يكن فقد فعل شرطاً يترتب عليه القضاء له بغير حقه وقد فعله من جهة كونه شرطاً بالقصد المعلوم وجعل الشارع اليمين على نية المستحلف حتى لا يمكن الحالف من فعل شرط بهذا القصد الباطل. وآية (ولا يحل لكم الخ) من هذا أيضاً فإذا فعل ما يقتضي نشوزها وعدم قيامها بحدود الله فقد فعل منهياً عنه بقصد حصوله على غرضه من الفدية. وآية شهادة الزور فالشهادة يحقق بها شرطاً لحكم القاضي للمشهود له بقصد إسقاط حكم الاقتضاء قبل الشهادة. والتيس المستعار يريد تحقيق شرط عودها للأول بهذا القصد.

(٤) هذه الرواية في منتقى الأخبار عن أحمد والدارقطني وأصحاب السنن إلا ابن ماجة، وأخرجه أيضاً البيهقي وحسنه الترمذي.

صفْقةَ خِيار. ولا يحلُّ لُه أن يُفارقَهُ خَشْيَةَ أن يَستقيلَه» وقال: «مَن أدخلَ فرساً بين فرسَينِ وهو لا يأمَنُ أن تُسبقَ فليس بقمار؛ ومن أدخل فرساً بين فَرسين وقد أمِن أن تُسبقَ فهو قِمار»(١) وقال في حديث بَريرة حين اشترط أهلها أن يكون الولاء لهم: «من اشترط شرطاً ليسَ في كتابِ الله فهو باطل وإن كان مائةَ شرط»(٢) الحديث! «ونهى عليه الصلاة والسلام عن بيعٍ وشرطٍ، وعن بَيْعٍ وسلَفٍ، وعن شرطٍ في شَرْطٍ»(٣)، وسائر أحاديث الشروط المنهي عنها. ومنه حديث: «من اقتطَع مالَ امرىء مُسلمٍ بيمينهِ»(٤) وحديث: «إنّ اليمينَ على نِيّةِ المستَحلِف»(٥).

وعليه جاءت الآية: ﴿إن الذين يَشترُونَ بعهدِ الله وأيمانِهِمْ ثَمناً قليلاً﴾ [آل عمران: ٧٧] الآية. وفي القرآن أيضاً: ﴿ولا يَحلُّ لكم أن تأخُذوا ممّا آتَيتُموهُنّ شَيئاً إلاّ أن يخافا ألاّ يُقيما حُدودَ الله﴾ [البقرة: ٢٢٩] الآية. وآية شهادة الزور والأحاديث فيها من هذا أيضاً. وقال تعالى: ﴿يا أيُّها الذين آمَنوا لا تأكُلوا أموالَكم بَيْنَكم بالباطِل إلا أن تكونَ تِجارة عن تراضٍ منكم﴾ [النساء: ٢٩] وما في معنى ذلك من الأحاديث وقال: ﴿فإنْ طلّقها فلا تحلُّ له من بعدُ حتّى تَنكِحَ زوجاً غيره﴾ [البقرة: ٢٣٠] وما جاء من أحاديث(٦) لعنِ المحلِّل والمحلل له والتيس المستعار، وحديث(٧) التّصْرِيَة في شراء الشاة على أنها غزيرة الدَّرّ،

---

(١) رواه في التيسير عن أبي داود، بالياء من يسبق في الموضعين.

(٢) تقدم (ص ٢١٥).

(٣) ورد في التيسير عن أصحاب السنن الثلاثة «لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع»، وعن مالك «نهى رسول الله ﷺ عن بيع وسلف».

(٤) بقية الحديث طوقه يوم القيامة، وروى في الترغيب والترهيب «من اقتطع مال امرىء مسلم بيمينه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار» الخ. عن الطبراني في الكبير واللفظ له، والحاكم وقال صحيح الإسناد.

(٥) رواه مسلم وأبو داود والترمذي.

(٦) حديث «لعن الله المحلل والمحلل له» رواه في الجامع الصغير عن أحمد عن علي، والترمذي والنسائي عن ابن مسعود، والترمذي عن جابر. وليس في هذه الروايات قوله (والتيس المستعار). قال المناوي قال الترمذي حسن صحيح. قال ابن القطان ولم يلتفت لكونه من رواية أبي قيس عبد الرحمن بن مروان وهو مختلف فيه. وقال ابن حجر رواته ثقات. وقال الحافظ الذهبي في الكبائر صح من حديث ابن مسعود.

(٧) ذكر في التيسير عن أبي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: «لا تصرّ ـ ويروي لا تصرّوا ـ الإبل والغنم ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها: إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعاً من تمر» أخرجه الستة وفي أخرى للبخاري «فإن رضيها أمسكها وإن سخطها ففي حلبها صاع من تمر» وفي أخرى لمسلم «فهو فيها بالخيار».

وسائر أحاديث[١] النهي عن الغش، والخديعة، والخِلابة، والنَّجْش[٢]، وحديث[٣] امرأة رِفاعة القُرَظِيِّ حين طلقها وتزوجها[٤] عبد الرحمن بن الزَّبير. والأدلـة أكثر من أن يؤتى عليها هنا.

وأيضاً فإن هذا العمل[٥] يصيِّر ما انعقد سبباً لحكم شرعي جلباً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة، عبثاً لا حكمة له ولا منفعة به؛ وهذا مناقض لما ثبت في قاعدة المصالح وأنها معتبرة في الأحكام. وأيضاً فإنه مضادٌّ لقصد الشارع؛ من جهة أن السبب لمّا انعقد وحصل

---

(١) منها ما رواه في التيسير عن الستة إلا الترمذي أن رجلاً ذكر لرسول الله ﷺ أنه يخدع في البيوع فقال رسول الله ﷺ: «مَـنْ بايعت فقل لا خلابة» فكان إذا باع قال لا خلابة ـ (الخلابة الخداع).
وروي في التيسير أيضاً عن الخمسة إلا النسائي، أن رسول الله ﷺ قال: «لا تناجشوا» وعن ابن عمر قال: «نهى رسول الله ﷺ عن النجش». أخرجه الثلاثة والنسائي كما في التيسير، وزاد مالك قال: والنجش أن تعطيه بسلعة أكثر منها وليس في نفسك اشتراؤها فيقتدي بك غيرك.

(٢) تصرية الشاة وما معها من مسائل الغش والخديعة والخلابة والنجش ـ ويجمعها في الحقيقة جنس الغش ـ قد فعل بها أمراً يقتضي زيادة الثمن عما إذا كانت غير مغشوشة. ولو كان ما فعله بهذا القصد صحيحاً لرتب الشارع عليه ملكه للزيادة وحل الانتفاع بها، ولكنه لا يرتب ذلك لأنه فعل شرط الزيادة بهذا القصد السيىء ولا بد. فلا تكون الزيادة ملكاً له ولا يحل انتفاعه بها وللمشتري رد المبيع واسترداد الثمن.

(٣) روى مالك أن رفاعة بن سموأل طلق امرأته ثلاثاً في عهد رسول الله ﷺ. فنكحت بعده عبد الرحمن بن الزبير فاعترض عنها فلم يستطع أن يمسها ففارقها، فأراد رفاعة أن ينكحها وهو زوجها الأول فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فنهاه عن تزوجها، وقال: «لا تحل حتى تذوق العسيلة».

(٤) في جميع الأمثلة السابقة وجد الشرط فعلاً ولكن بقصد غير صحيح فكان سعياً باطلاً من هذه الجهة. أما في مسألة امرأة رفاعة فليس فيها تحقق الشرط وهو نكاح الزوج الآخر وأنه فعل بقصد سيىء كالتحليل مثلاً حتى يلغي الأثر المترتب على الشرط ويبقى الأمر كما كان قبل فعله. وإنما الذي في المسألة أن الشرط لم يتحقق بدليل قوله عليه السلام: «لا. حتى تذوقي عسيلته الخ» أي أنه لم يتحقق المس مع الانتشار بدليل أنها لما عادت إليه عليه السلام بعد مدة تقول إنه قد مسني فقال لها «كذبت بقولك الأول فلن أصدقك في الآخر» فلا يظهر وجه إدراج المسألة في هذا الباب.

(٥) ما تقدم من الآيات والأحاديث استدلال بالنقل والاستنباط منه. وهذا وما بعده استدلال بطريق العقل المبني على ما استقرىء من مقاصد الشرع في شرع الأحكام للمصالح. فلو جرى العمل باعتبار هذا الشرط الذي قصد به هذا القصد لبطلت تلك المصالح الـتي يبنيها الشارع على تلك الأسباب، فمثلاً لو اعتبر التفريق والجمع بهذه النية، ولو اعتبر الإنفاق قبل الحول بقليل ليهرب من الزكاة في المسألتين، لأمكن لكل واحد أن يخلص من وجوب الزكاة بفعل هذا الشرط أو تركه مثلاً وضاعت المصلحة المترتبة على الزكاة. وكذا يقال في سائر الأمثلة.

في الوجود، صار مقتضياً شرعاً لمسببه؛ لكنه توقف على حصول شرط[1] هو تكميل للسبب؛ فصار هذا الفاعل أو التارك بقصد رفع حكم السبب، قاصداً لمضادَّة الشارع في وضعه سبباً. وقد تبين أن مضادة قصد الشارع باطلة. فهذا العمل باطل.

فإن قيل: المسألة مفروضة في سببٍ توقَّف اقتضاؤه للحكم على شرط. فإذا فقد الشرط بحكم القصد إلى فقده، كان كما لو لم يقصد ذلك؛ ولا تأثير للقصد. وقد تبين أن الشرط إذا لم يوجد لم ينهض السبب أن يكون مقتضياً؛ كالحول في الزكاة فإنه شرط لا تجب الزكاة بدونه بالفرض. والمعلوم من قصد الشارع أن السبب إنما يكون سبباً مقتضياً عند وجود الشروط، لا عند فقدها. فإذا لم ينتهض سبباً كانت المسألة كمن أنفق النصاب قبل حلول الحول لمعنى من معاني الانتفاع، فلا تجب عليه الزكاة؛ لأن السبب لم يقتض إيجابها، لتوقفه على ذلك الشرط الذي ثبت اعتباره شرعاً. فمن حيث قيل فيه إنه مخالف لقصد الشارع يقال إنه موافق[2]. وهكذا سائر المسائل.

فالجواب أن هذا المعنى إنما يجري فيما إذا لم يقصد رفع حكم السبب. وأما مع القصد إلى ذلك فهو معنى غير معتبر؛ لأن الشرع شهد له بالإلغاء على القطع. ويتبين ذلك بالأدلة المذكورة إذا عرضت المسألة عليها؛ فإن الجمع بين المتفرق أو التفرقة بين المجتمع قد نهى عنها إذا قصد بها إبطال[3] حكم السبب، بالإتيان بشرط ينقصها حتى تبخس المساكين. فالأربعون شاة فيها شاة بشرط الافتراق، ونصفها بشرط اختلاطها بأربعين أخرى مثلاً؛ فإذا جمعها بقصد إخراج النصف فذلك هو المنهي عنه. كما أنه إذا كانت مائة مختلطة بمائة وواحدة، ففرقها قصداً أن يخرج واحدة، فكذلك. وما ذاك إلا أنه أتى بشرط أو رفع شرطاً يرفع عنه ما اقتضاه السبب الأول. فكذلك المنفق نصابه بقصد رفع ما اقتضاه من وجوب الإخراج. وكذلك قوله: «ولا يحل له أن يفارقَه خشية أن يستقيلَه» فنهى عن القصد إلى رفع شرط الخيار الثابت له بسبب العقد؛ وعن الإتيان بشرط الفرس المحلِّلة

(١) كمرور الحول مثلاً في النصاب، فإذا أنفق بعضه بقصد رفع الزكاة كان قصده رفع الزكاة عن هذا النصاب المملوك له مضاداً لقصد الشارع إيجاب الزكاة فيه.

(٢) هو مضاد لقصد الشارع كما ذكر في الدليل السابق، وموافق له من جهة أن قصد الشارع أن السبب إنما يقتضي مسببه عند وجود الشرط لا عند فقده، يعني فكان يقتضي ذلك على أكثر الفروض أن يقال أنه فعل منهياً عنه وأثم مثلاً ولكنه لا تجب عليه الزكاة. فإثمه من جهة المضادة لقصد الشارع، وعدم وجوب الزكاة لفقد الشرط الذي قصد الشارع توقف تأثير السبب على حصوله.

(٣) وتقدمت القاعدة الأصولية وهي أنه ليس لأحد أن يرفع حكم السبب لأن المسبب من فعل الله لا من فعل المكلف. ولما كان هذا الشرط يقصد به رفع المسبب كان لاغياً وكأنه لم يكن.

للجُعل بقصد أخذه، لا بقصد المسابقة معه. ومثله مسائل الشروط؛ فإنها شروط يقصد بها رفع أحكام الأسباب الواقعة[١]. فإن العقد على الكتابة اقتضى أنه عقد على جميع ما ينشأ عنه. ومن ذلك الولاء. فمن شرط أن الولاء له من البائعين، فقد قصد بالشرط رفع حكم السبب فيه. واعتبِر هكذا سائر ما تقدم تجده كذلك. فعلى هذا، الإتيان بالشروط أو رفعها بذلك القصد هو المنهي عنه[٢]. وإذا كان منهياً عنه كان مضاداً لقصد الشارع[٣]. فيكون باطلاً.

فصل

هذا العمل هل يقتضي البطلان بإطلاق أم لا؟

الجواب أن في ذلك تفصيلاً، وهو أن نقول: لا يخلو أن يكون الشرط الحاصل في معنى المرتفع، أو المرفوع في حكم الحاصل معنى، أوْ لا.

فإن كان كذلك، فالحكم الذي اقتضاه السبب، على حاله قبل هذا العمل. والعمل باطل ضائع، لا فائدة فيه، ولا حكم له؛ مثل أن يكون وهب المال قبل الحول، لمن راوضه على أن يردّه عليه بعد الحول بهبة أو غيرها؛ وكالجامع بين المفترق ريثما يأتي الساعة ثم ترد إلى التفرقة، أو المفرق بين المجتمع كذلك ثم يردّها إلى ما كانت عليه؛ وكالناكح لتظهر صورة الشرط ثم تعود إلى مطلقها ثلاثاً؛ وأشباه ذلك. لأن هذا الشرط المعمول فيه، لا معنى له ولا فائدة فيه تقصد شرعاً.

وإن لم يكن كذلك فالمسألة محتملة، والنظر فيها متجاذب ثلاثة أوجه:

أحدها[٤]: أن يقال إن مجرد انعقاد السبب كاف؛ فإنه هو الباعث[٥] على الحكم،

---

(١) قيد به لما سبق له من أن المسبب الذي لا يرفع هو مسبب سبب وقع بالفعل. فارجع إليه.

(٢) أي فقوله ـ في الاعتراض السابق ـ أنه موافق من جهة ومخالف من جهة غير صحيح، فإنه مخالف من كل جهة لأنه متى كان المنهي عنه هو فعل الشرط نفسه فيكون باطلاً وكأنه لم يحصل. فبقي الحكم كما كان قبل فعله.

(٣) أي مضاد له عيناً. وسيأتي لهذا ذكر في الفصل بعده.

(٤) ضعيف في النظر إن لم يكمل بما سبق من أنه منهي عنه ومضاد لقصد الشارع قطعاً فيكون باطلاً. أما مجرد أن الشرط أمر خارجي الخ فإنه لا يفيد، ولو جعل ما بعده مكملاً له لا دليلاً مستقلاً وكان هو روح الدليل لصح. ولكن قوله (وأيضاً) يقتضي استقلاله في نظره بالاستدلال. وكلامه في التطبيق على الأمثلة بعد يقتضي أن محل الاستدلال وروحه ما بعد قوله (وأيضاً) فتأمل.

(٥) لا يخفى ما فيه من التسامح.

وإنما الشرط أمر خارجي مكمل؛ وإلا لزم أن يكون الشرط جزء العلة، والفرض خلافه، وأيضاً فإن القصد فيه قد صار غير شرعي، فصار العمل فيه مخالفاً لقصد الشارع؛ فهو في حكم ما لم يعمل فيه، واتحد مع القسم الأول في الحكم؛ فلا يترتب على هذا العمل حكم. ومثال ذلك إن أنفق النصاب قبل الحول في منافعه، أو وهبه هبة بَتلةً لم يرجع فيها، أو جمع بين المفترق، أو فرق بين المجتمع ـ وكل ذلك بقصد الفرار من الزكاة ـ لكنه لم يعد إلى ما كان عليه قبل الحول. وما أشبه ذلك. فقد علمنا ـ حين نصب الشارع ذلك السبب للحكم ـ أنه قاصد لثبوت الحكم به؛ فإذا أخذ هذا يرفع حكم السبب مع انتهاضه سبباً، كان مناقضاً لقصد الشارع. وهذا باطل. وكون الشرط ـ حين رفع أو وضع ـ على وجه يعتبره الشارع على الجملة[1]، قد أثر فيه القصد الفاسد، فلا يصح أن ينتهض شرطاً شرعياً. فكان كالمعدوم بإطلاق، والتحق بالقسم الأول.

والثاني: أن يقال إن مجرد انعقاد السبب غير كاف؛ فإنه وإن كان باعثاً، قد جعل في الشرع مقيداً بوجود الشرط. فإذاً ليس كون السبب باعثاً بقاطع في أن الشارع قصد إيقاع المسبب بمجرده؛ وإنما فيه أنه قصده إذا وقع شرطه. فإذا كان كذلك، فالقاصد لرفع حكم السبب مثلاً بالعمل في رفع الشرط، لم يناقض قصده قصد الشارع من كل وجه. وإنما قصد لِمَا لم يظهر فيه قصد الشارع للإيقاع أو عدمه، وهو الشرط أو عدمه؛ لكن لمّا كان ذلك القصد آيلاً لمناقضة قصد الشارع على الجملة، لا عيناً، لم يكن مانعاً من ترتب أحكام الشروط عليها. وأيضاً فإن هذا العمل لمّا كان مؤثراً وحاصلاً وواقعاً، لم يكن القصد الممنوع فيه مؤثراً في وضعه شرطاً شرعياً أو سبباً شرعياً؛ كما كان تغيُّر المغصوب سبباً أو شرطاً في منع صاحبه منه وفي تملك الغاصب له، ولم يكن فعله بقصد العصيان سبباً في ارتفاع ذلك الحكم.

وعلى هذا الأصل ينبني صحة ما يقول اللخمي فيمن تصدق بجزء من ماله لتسقط عنه الزكاة، أو سافر في رمضان قصداً للإفطار، أو أخّر صلاة حضر عن وقتها الاختياري ليصليها في السفر ركعتين، أو أخرت امرأة صلاة بعد دخول وقتها رجاء أن تحيض فتسقط عنها ـ قال: فجميع ذلك مكروه، ولا يجب على هذا في السفر صيام. ولا أن يصلي أربعاً، ولا

---

(١) فالشارع يعتبر إنفاق النصاب قبل الحول في منافعه والهبة البتلة وجمع المتفرق مثلاً بهذا القصد نافذاً، فيرتب في الهبة ملك الموهوب له، ولا يردّ ما أنفقه في قضاء مصالحه، وهكذا لا يلزمه بتفريق المجتمع، فتكون التصرفات صحيحة في الجملة، لا من كل وجه لأنه بهذ القصد الفاسد يكون آثماً وأيضاً لا يرتب عليه الحكم الذي أراده وهو الفرار من الزكاة.

على الحائض قضاؤها. وعليه أيضاً يجري الحكم في الحالف: «لَيقضينّ فلاناً حقه إلى شهر» وحلف بالطلاق الثلاث، فخاف الحنث فخالع زوجته لئلا يحنث، فلما انقضى الأجل راجعها. فهذا الوجه يقتضي أنه لا يحنث، لوقوع الحنث وليست بزوجة؛ لأن الخلع ماض شرعاً وإن قصد به قصد الممنوع.

والثالث: أن يفرق بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين: فيبطل العمل في الشرط في حقوق الله؛ وإن ثبت له في نفسه حكم شرعي؛ كمسألة الجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع، ومسألة نكاح المحلل على القول بأنه نافذ ماض ولا يحلّها ذلك للأوّل. لأن الزكاة من حقوق الله، وكذلك المنع من نكاح المحلل حق الله، لغلبة حقوق الله في النكاح على حقوق الآدميين. وينفذ مقتضى الشرط في حقوق الآدميين؛ كالسفر ليقصر أو ليفطر أو نحو ذلك.

هذا كله ما لم يدل دليل خاص على خلاف ذلك. فإنه إن دل دليل خاص على خلافه صِيرَ إليه، ولا يكون نقضاً على الأصل المذكور؛ لأنه إذ ذاك دالّ على إضافة هذا الأمر الخاص إلى حق الله، أو إلى حق الآدميين. ويبقى بعدُ ما إذ اجتمع الحَقان، محلَّ نظر واجتهاد. فيغلب أحد الطرفين بحسب ما يظهر للمجتهد. والله أعلم.

المسألة الثامنة:

الشروط مع مشروطاتها[1] على ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون مكملاً لحكمة المشروط وعاضداً لها بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال؛ كاشتراط الصيام في الاعتكاف عند من يشترطه، واشتراط الكُفء والإمساك بالمعروف والتسريح بإحسان ـ في النكاح، واشتراط الرهن والحميل والنقد أو النسيئة في الثمن ـ في البيع، واشتراط العهدة في الرقيق، واشتراط مال العبد، وثمرة الشجر، وما أشبه ذلك. وكذا اشتراط الحول في الزكاة، والإحصان في الزنى، وعدم الطول في نكاح الإماء، والحرز في القطع. فهذا القسم لا إشكال في صحته شرعاً لأنه مكمل لحكمة كل سبب يقتضي حكماً، فإن الاعتكاف لما كان انقطاعاً إلى العبادة على وجه لائق بلزوم المسجد، كان للصيام فيه أثر ظاهر. ولما كان غير الكفء مظنّة للنزاع وأنفةِ أحد الزوجين أو

---

(١) في المسألتين السادسة والسابعة قيد الشروط بقوله المعتبرة في المشروطات شرعاً. وهنا أطلقها حتى يتأتى التقسيم إلى الأقسام الثلاثة. فالكلام هنا عام فيما اشترطه الشارع وما اشترطه الشخص نفسه من شرط ملائم، أو مناف، أو لا ملائم ولا مناف.

عصبتِهما، وكانت الكفاءة أقرب إلى التحام الزوجين والعصبة، وأولى بمحاسن العادات، كان اشتراطها ملائماً لمقصود النكاح. وهكذا الإمساك بمعروف وسائر تلك الشروط المذكورة تجري على هذا الوجه. فثبوتها شرعاً واضح.

والثاني: أن يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته، بل هو على الضد من الأول؛ كما إذا اشترط في الصلاة أن يتكلم فيها إذا أحب، أو اشترط في الاعتكاف أن يخرج عن المسجد إذا أراد ـ بناء على رأي مالك ـ[1]. أو اشترط في النكاح أن لا ينفق عليها أو أن لا يطأها وليس بمجبوب ولا عِنِّين، أو شرط في البيع أن لا ينتفع بالمبيع، أو إن انتفع فعلى بعض الوجوه دون بعض، أو شرط الصانع عل المستصنع أن لا يضمن المستأجَرَ عليه إن تلف، وأن يصدّقه في دعوى التلف، وما أشبه ذلك. فهذا القسم أيضاً لا إشكال في إبطاله، لأنه مناف لحكمة السبب. فلا يصح أن يجتمع معه. فإن الكلام في الصلاة مُنافٍ لما شرعت له من الإقبال على الله تعالى والتوجه إليه والمناجاة له. وكذلك المشترط في الاعتكاف الخروج، مشترط ما ينافي حقيقة الاعتكاف من لزوم المسجد. واشترط الناكح أن لا يُنفق، ينافي استجلاب المودّة المطلوبة فيه. وإذا اشترط أن لا يطأ أبطل حكمة النكاح الأولى وهي التناسل، وأضرّ بالزوجة. فليس من الإمساك بالمعروف الذي هو مظنة الدوام والمؤآلفة. وهكذا سائر الشروط المذكورة. إلا أنها إذا كانت باطلة فهل تؤثر في المشروطات أم لا؟ هذا محل نظر يستمد[2] من المسألة التي قبل هذه.

والثالث: أن لا يظهر في الشرط منافاة لمشروطه ولا ملاءمة. وهو محل نظر: هل يلحق بالأول من جهة عدم المنافاة؟ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهراً؟ والقاعدة المستمرة في أمثال هذا، التفرق بين العبادات والمعاملات. فما كان من العبادات لا يكتفي فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة؛ لأن الأصل فيها التعبّد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات. فكذلك ما يتعلق بها من الشروط. وما كان من العاديّات يكتفي فيه بعدم المنافاة؛ لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبّد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه. والله أعلم.

---

(١) من لزوم المسجد.

(٢) فهي شروط تقتضي رفع حكمة السبب ويقصد بها رفع المسبب الواقع، وتقدم تفصيل ذلك.

النوع الثالث في الموانع وفيه مسائل

المسألة الأولى:

الموانع ضربان: أحدهما ما لا يتأتى فيه[١] اجتماعه مع الطلب. والثاني ما يمكن فيه ذلك. وهو نوعان: أحدهما يرفع أصل الطلب. والثاني لا يرفعه ولكن يرفع انحتامه. وهذان قسمان: أحدهما أن يكون رفعُه بمعنى أنه يصير مخيّراً[٢] فيه لمن قدر عليه. والآخر أن يكون رفعُه بمعنى أنه لا إثم على مخالف الطلب. فهذه أربعة أقسام:

فأما الأوّل: فنحو زوال العقل بنوم، أو جنون، أو غيرهما. وهو مانع من أصل الطلب جملة؛ لأن من شرط تعلق الخطاب إمكان فهمه، لأنه إلزامٌ يقتضي التزاماً. وفاقد العقل لا يمكن إلزامه كما لا يمكن ذلك في البهائم والجمادات. فإن تعلّق طلب[٣] يقتضي استجلاب مصلحة أو درء مفسدة، فذلك راجع إلى الغير؛ كرياضة البهائم وتأديبها. والكلام في هذا مبيّن في الأصول[٤].

وأما الثاني: فكالحيض والنفاس. وهو رافع لأصل الطلب وإن أمكن حصوله معه؛ لكن إنما يَرفع مثلُ هذا الطلبَ بالنسبة إلى ما لا يُطلب به[٥] البتة؛ كالصلاة، ودخول المسجد، ومس المصحف، وما أشبه ذلك. وأما ما يطلب به[٦] بعد رفع المانع، فالخلاف بين أهل الأصول فيه مشهور، لا حاجة لنا إلى ذكره هنا. والدليل على أنه غير مطلوب حالة وجود المانع، أنه لو كان[٧] كذلك لاجتمع الضدان؛ لأن الحائض ممنوعة من الصلاة، والنفساء كذلك؛ فلو كانت مأمورة بها أيضاً، لكانت مأمورة حالة كونها منهيّة بالنسبة إلى شيء واحد[٨]. وهو محال وأيضاً إذا كانت مأمورة أن تفعل، وقد نهيت أن تفعل، لزمها

---

(١) أي عقلاً. وقوله (أحدهما يرفع أصل الطلب) أي وهو ما أمكن اجتماعه مع الطلب عقلاً وامتنع الاجتماع شرعاً. والقسمان الباقيان يصح فيهما الاجتماع عقلاً وشرعاً.

(٢) يعني ليس واجباً وإن كان مطلوباً شرعاً كما يوضحه فيما بعد.

(٣) أي بسبب عمل صدر من غير العاقل كإتلاف البهيمة مال الغير. وكالصبي يقتل غيره مثلاً. فضمان المتلف وغيره من الأحكام لا يتعلق بالبهيمة والصبي. وإنما يتعلق بربها وبولي الصبي.

(٤) وهي مسألة الفهم شرط التكليف. راجع ابن الحاجب.

(٥) يعني اتفاقاً.

(٦) كقضاء الصوم على الحائض. فهل هو بأمر جديد ولم تكن مأمورة به وقت الحيض؟ وهو المعتمد. راجع مسألة الأداء والقضاء في ابن الحاجب.

(٧) الدليلان الأولان عامان في رفع أصل الطلب لما لا يطلب بعد وما يطلب. بخلاف الثالث فخاص بما لا يطلب.

(٨) وهو الصلاة ـ أي ومن جهة واحدة، فليست كالصلاة في الأرض المغصوبة. فلهذا صحت الاستحالة.

شرعاً أن تفعل وأن لا تفعل معاً وهو محال. وأيضاً فلا فائدة في الأمر بشيء لا يصح لها فعله حالة وجود المانع ولا بعد ارتفاعه؛ لأنها غير مأمورة بانقضاء باتفاق.

وأما الثالث: فكالرقّ والأنوثة بالنسبة إلى الجمعة والعيدين والجهاد. فإن هؤلاء قد لَصِقَ بهم مانعٌ من انحتام هذه العبادات، الجاريةِ في الدِّين مجرى التحسين[١] والتزيين، لأنهم من هذه الجهة غير مقصودين بالخطاب فيها إلا بحكم التبع، فإن تمكنوا منها جرت بالنسبة إليهم مجراها مع المقصودين بها، وهم الأحرار الذكور، وهذا معنى التخيير بالنسبه إليهم مع القدرة عليها، وأما مع عدم القدرة عليها فالحكم مثل[٢] الذي قبل هذا.

وأما الرابع: فكأسباب الرخص؛ هي موانع من الانحتام، بمعنى أنه لا حرج على من ترك العزيمة ميلاً إلى جهة الرخصة، كقصر المسافر، وفطره، تركه للجمعة، وما أشبه ذلك.

المسألة الثانية[٣]:

الموانع ليست بمقصودة للشارع؛ بمعنى أنه لا يقصد تحصيل المكلف لها ولا رفعها. وذلك أنها على ضربين:

ضرب منها: داخل تحت خطاب التكليف ـ مأموراً به أو منهياً عنه أو مأذوناً فيه ـ وهذا لا إشكال فيه من هذه الجهة؛ كالاستدانة المانعة من انتهاض سبب الوجوب بالتأثير لوجوب إخراج الزكاة. وإن وجد النصاب فهو متوقف على فقد المانع. وكذلك الكفر المانع من صحا أداء الصلاة والزكاة أو من وجوبهما[٤]، ومن الاعتداد بما طبّق في حال كفره، إلى

---

(١) جعل الجهاد من النوع الثالث التحسيني ولم يجعله من المقاصد الضرورية ولا الحاجية. وقد عده هو في تحرير الأصول من الضروري وقال: محل كونه كذلك إذا كانوا حرباً علينا لا لكفرهم، ولذا لم تقتل المرأة والصبي والراهب وقبلت الجزية، فالدين لا يحفظ مع كونهم حرباً علينا لأنه مفض إلى قتل المسلم أو فتنته عن دينه اهـ. فيبقى الكلام فيما إذا لم يكونوا حرباً بل كانوا لا يتعرضون لنا وهم في بلاد بعيدة عن بلاد المسلمين وليس هناك عهد بيننا وبينهم. فهل يكون قتالهم في هذه الحالة من الضروري أم من التحسيني؟ الظاهر هذا ويكون الجهاد منه ما لا يتم حفظ الدين إلا به، ومنه ما لا يكون كذلك فيكون تحسينياً من باب الأخذ بالأحوط. فليحمل كلامه هنا وهناك على هذا التفصيل.

(٢) أي من رفع أصل الطلب. وهل يندرج فيه أيضاً؟ بحيث يقال إنه وجد مانع شرعي من توجه الطلب لأن امتثال أمر السيد بأعمال أخرى في وقت هذه العبادات يعد مانعاً شرعاً وحينئذ فينتقل هذا النوع الثالث إلى النوع الثاني.

(٣) يحاذي بها وبما بعدها المباحث المتقدمة في المسألتين السادسة والسابعة في الشروط.

(٤) أي على الخلاف بين الجمهور والحنفية في تكليف الكفار بالفروع.

غير ذلك من الأمور الشرعية التي منع منها الكفر. وكذلك الإسلام مانع من انتهاك حرمة الدم والمال والعرض إلا بحقها. فالنظر في هذه الأشياء وأشباهها من جهة خطاب التكليف خارج عن مقصود المسألة.

والضرب الثاني: هو المقصود. وهو الداخل تحت خطاب الوضع من حيث هو كذلك. فليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو مانع، ولا في عدم تحصيله؛ فإن المِديان ليس بمخاطب برفع الدين إذا كان عنده نصاب لتجب عليه الزكاة، كما أن مالك النصاب غير مخاطب لتحصيل الاستدانة لتسقط عنه، لأنه من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف. وإنما مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل ارتفع مقتضى السبب. والدليل على ذلك أن وضع السبب مكمَّلَ الشروطِ، يقتضي قصد الواضع إلى ترتب المسبب عليه؛ وإلا فلو لم يكن كذلك لم يكن موضوعاً على أنه سبب. وقد فرض كذلك. هذا خلف. وإذا ثبت قصد الواضع إلى حصول المسبب، ففرضُ المانع مقصوداً له أيضاً إيقاعُه، قصدٌ إلى رفع ترتب المسبب على السبب. وقد ثبت أنه قاصد إلى نفس الترتب. هذا خلف. فإن القصدين متضادّان. ولا هو أيضاً قاصد إلى رفعه؛ لأنه لو كان قاصداً إلى ذلك لم يثبت في الشرع مانعاً. وبيان ذلك أنه لو كان قاصداً إلى رفعه من حيث هو مانع، لم يثبت حصوله معتبراً شرعاً؛ وإذا لم يعتبر لم يكن مانعاً من جريان حكم السبب. وقد فرض كذلك. وهو عين التناقض.

فإذا توجه قصد المكلف إلى إيقاع المانع أو إلى رفعه ففي ذلك تفصيل. وهي:

المسألة الثالثة:

فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف ـ مأموراً به أو منهياً عنه أو مخيراً فيه، أوْ لا فإن كان الأول فظاهر؛ كالرجل يكون بيده له نصاب، لكنه يستدين لحاجته إلى ذلك؛ وتنبني الأحكام على مقتضى حصول المانع. وإن كان الثاني وهو أن يفعله مثلاً من جهة كونه مانعاً، قصداً لإسقاط حكم السبب المقتضي أن لا يترتب عليه ما اقتضاه، فهو عمل غير صحيح.

والدليل على ذلك من النقل أمور؛ من ذلك قوله جل وعلا: ﴿إنّا بَلَوْناهم كما بَلَوْنا أصحابَ الجنَّةِ إذْ أقْسَموا﴾ [القلم: ١٧] الآية! فإنها تَضمنت الإخبار بعقابهم على قصد التحيّل لإسقاط حق المساكين، بتحريهم المانعَ من إتيانهم، وهو وقت الصبح الذي لا يبكّر في مثله المساكين عادة[1]. والعقاب إنما يكون لفعل محرَّم. وقوله تعالى: ﴿ولا

(١) يعني فالمانع عادي وليس بشرعي حتى ينطبق عليه تعريف المانع الذي هو موضوع هذه المباحث، وهو =

تَتّخِذُوا آياتِ الله هُزُواً﴾ [البقرة: ٢٣١] نزلت بسبب مضارّة الزوجات بالارتجاع أن لا ترى بعده زوجاً آخر مطلقاً[(١)]، وأن لا تنقضي عدّتها إلا بعد طول. فكان الارتجاع بذلك القصد؛ إذ هو مانع من حلّها للأزواج. وفي الحديث[(٢)]: «قاتَل الله اليهودَ حُرِّمت عليهم الشحومُ فَجَمَلوها فباعوها» وفي بعض الروايات «وأكلوا أثمانَها» وقال عليه الصلاة والسلام[(٣)]: «لَيشرَبنَّ ناسٌ من أمّتي الخمرَ ويُسمّونها بغيرِ اسمِها» وفي رواية[(٤)]: «ليكونَنَّ من أمتي أقوامٌ يَستَحلّون الحِرَ والحريرَ، والخمرَ والمَعَازِف» الحديث! وفي بعض الحديث[(٥)]: «يأتي على الناس زمانٌ يُستحلُّ فيه خمسةُ أشياءَ بخمسةِ أشياء: يستحلون الخمر بأسماءٍ يسمونها بها، والسُّحتَ بالهديّة، والقتلَ بالرّهبة. والزنى بالنكاح، والربا بالبيع» فكأن المستحل هنا رأى أن المانع هو الاسم، فنقل المحرم إلى اسم آخر، حتى يرتفع ذلك المانع فيحل له. وقال تعالى: ﴿مِن بعدِ وَصِيَّةٍ يُوصى بها أو دَيْنٍ غيرَ مُضارّ﴾ [النساء: ١١] فاستثنى الإضرار. فإذا أقرّ في مرضه بدين لوارث، أو أوصى بأكثر من الثلث، قاصداً حرمان الوارث أو نقصه بعض حقه، بإبداء هذا المانع من تمام حقه، كان

= ما اقتضى حكمة تنافي حكمة السبب، وعليه فما وجه ذكره هنا؟ إلا أن يقال إن العقاب على تحصيل المانع العادي يفيد أن تحصيل المانع الشرعي قصداً مثله، فإن القصد في كل الوصول إلى موجب الحرمان.

(١) هذا إنما يظهر حسبما كان عليه الأمر قبل نزول آية (الطلاق مرتان) فقد كانوا يطلقون ويرتجعون لا إلى حد، يضارون الزوجات بذلك، فلا يضمها الرجل إليه ولا يدعها تتزوج طول حياتها.

(٢) رواه في الجامع الصغير بلفظ «قاتل الله اليهود إن الله عز وجل لما حرم عليهم الشحوم جملوها ثم باعوها فأكلوا ثمنها» عن أحمد والشيخين وأبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجة عن جابر، ورواه الشيخان عن أبي هريرة، وأحمد والشيخان والنسائي وابن ماجة عن عمر، ورواه في التيسير عن أبي داود بلفظ «لعن الله اليهود ثلاثاً، إن الله تعالى حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها» ورواه أيضاً أحمد، ولم يذكر فيه (ثلاثاً).

(٣) رواه في المشكاة عن أبي داود وابن ماجة (يسمونها) بغير واو ورواه كذلك في الجامع الصغير عن أحمد وأبي داود. ورواه في نيل الأوطار بالواو عن أحمد وأبي داود. وسيأتي للمؤلف بغير واو في رواية أطول.

(٤) رواه في التيسير عن البخاري. قال صاحب التيسير: الحر بكسر الحاء المهملة وبعدها راء. والمراد به هنا الزنا اهـ وقال ابن العربي: رواية الخز بالمعجمتين تصحيف. اهـ. وقد أثبتناه في الأصل مصححاً.

(٥) سيأتي للمؤلف في المسألة الحادية عشرة من مقاصد المكلف أنه يروي موقوفاً على ابن عباس ومرفوعاً. وكذلك قال عنه في كتابه الاعتصام. أقول: قال الفتني في كتابه تذكرة الموضوعات (يأتي على الناس زمان يستحل فيه السحت بالهدية الخ . . .) لا أصل له. وقال ابن القيم في أعلام الموقعين ـ في بيان أن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع ـ ما يأتي: وروى ابن بطة بإسناد إلى الأوزاعي قال قال رسول الله ﷺ: «يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع» يعني العينة. وهذا المرسل صالح للاعتضاد به والاستشهاد، وإن لم يكن عليه وحده الاعتماد اهـ.

مضارًّا. والإضرار ممنوع باتفاق. وقال تعالى: ﴿ولا تَنقُضوا الأيمانَ بعدَ تَوْكيدِها﴾ [النحل: ٩١] الآية! قال أحمد بن حنبل: عجبت مما يقولون في الحِيل والأيمان، يبطلون الأيمان بالحيل. وفي الحديث؛ «لا يُمنعُ فَضلُ الماء لِيُمْنَعَ به الكلأ»[١] وفيه: «إذا سَمِعتم به ـ يعني الوباءَ ـ بأرضٍ فلا تَقْدَموا عليه؛ وإذا وقَعَ بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فِراراً منه»[٢].

والأدلة هنا في الشرع كثيرة من الكتاب، والسنة، وكلام السلف الصالح رضي الله تعالى عنهم.

وما تقدم من الأدلة والسؤال والجواب في الشروط، جارٍ معناه في الموانع؛ ومن هُنالِك يفهم حكمها، وهل يكون العمل باطلاً أم لا؟ فينقسم إلى الضربين. فلا يخلو أن يكون المانع المستجلب مثلاً في حكم المرتفع، أو لا. فإن كان كذلك فالحكم متوجه. كصاحب النصاب استدان لتسقط عنه الزكاة، بحيث قصد أنه إذا جاز الحولَ ردّ الدين من غير أن ينتفع به. وإن لم يكن كذلك، بل كان المانع واقعاً شرعاً؛ كالمطلّق خوفاً من انحتام الحنث عليه، فهو محل نظر ـ على وزان ما تقدم في الشروط ـ ولا فائدة في التكرار.

النوع الرابع في الصحة والبطلان[٣] وفيه مسائل

المسألة الأولى في معنى الصحة:

ولفظ الصحة يطلق باعتبارين:

أحدهما: أن يراد بذلك ترتب آثار العمل عليه في الدنيا، كما نقول في العبادات إنها

---

(١) في الأرض المباحة بئر للشخص، وفي الأرض كلأ مباح يريد أن يمنع الناس منه بإيجاده مانعاً لهم من رعيه وهو بخله بسقيهم من فضل ماء بئره. فنهى عن ذلك ـ والحديث أخرجه الشيخان عن أبي هريرة بلفظ «لا يباع فضل الماء ليباع به الكلأ» وفي رواية للستة إلا النسائي «لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا به الكلأ» وفي رواية للبخاري «لا يمنع فضل الماء ليمنع به فضل الكلأ».

(٢) رواه في التيسير عن الثلاثة والترمذي بلفظ «إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها. وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها».
وهذا الحجر الصحي ـ الذي يتبجح باختراعه خدمة للإنسانية أهل هذا العصر ـ فيه في كلتا جهتيه قصد إلى المانع لكونه مانعاً: فقدومهم على أرضه رفع للمانع من إصابتهم عادة، فنهوا عنه. وخروجهم من أرضه تحصيل للمانع من إصابتهم، وهو بعدهم عنه، وحكمة الأول ظاهرة. وحكمة الثاني ـ من الوجهة الدينية الصرفة ـ الفرار من قدر الله والركون إلى محض الأسباب، وإن كان عمر قال في مثله «نعم نفرُّ من قدر الله إلى قدر الله». و ـ من الوجهة الشرعية الصحية ـ خشية تلويث الجهات الأخرى بالجراثيم التي ربما تكون علقت بهم أو بأمتعتهم.

(٣) إعلم أن الصحة والبطلان ليسا ـ على التحقيق ـ من الأحكام الوضعية في شيء، بل من الأمور العقلية =

صحيحة بمعنى أنها مجزئة، ومبرئة للذمة، ومسقطة للقضاء فيما فيه قضاء، وما أشبه ذلك[1] من العبارات المنبئة عن هذه المعاني؛ وكما نقول في العادات إنها صحيحة بمعنى أنها محصّلة شرعاً للأملاك، واستباحةِ[2] الأبضاع، وجواز الانتفاع، وما يرجع[3] إلى ذلك.

والثاني: أن يراد به ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترتب الثواب؛ فيقال هذا عمل صحيح، بمعنى أنه يرجى[4] به الثواب في الآخرة. ففي العبادات ظاهر. وفي العادات[5] يكون فيما نوى امتثال أمر الشارع، وقصد به مقتضى الأمر والنهي؛ وكذلك في المخيّر إذا عمل به من حيث إن الشارع خيّره، لا من حيث قصد مجرد حظه في الانتفاع، غافلاً عن أصل التشريع. فهذا أيضاً يسمى عملاً صحيحاً بهذا المعنى. وهو وإن كان طلاقاً غريباً لا يتعرض له علماء الفقه، فقد تعرض له علماء التخلّق كالغزاليّ وغيره. وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون. وتأمَّلْ ما حكاه الغزالي في كتاب النية والإخلاص من ذلك.

المسألة الثانية في معنى البطلان:

وهو ما يقابل معنى الصحة. فله معنيان:

أحدهما: أن يراد به عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا؛ كما نقول في العبادات إنها غير مجزئة، ولا مبرئة للذمة، ولا مسقطة للقضاء ـ فكذلك نقول إنها باطلة بذلك المعنى. غير أن هنا نظراً؛ فإن كون العبادة باطلة إنما هو لمخالفتها لما قصد الشارع فيها، حسبما هو مبيّن في موضعه؛ ولكن قد تكون المخالفة راجعة إلى نفس العبادة[6]، فيطلق عليها لفظ البطلان إطلاقاً؛ كالصلاة من غير نية، أو ناقصةً ركعة أو سجدة، أو نحو ذلك مما

= لأنه بعد ورود أمر الشارع بالفعل ومعرفة شرائطه وموانعه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع، بل يعرف بمجرد العقل صحته أو بطلانه. ولذا أسقطهما كثير من الأصوليين فلم يعدوهما في الأحكام.

(١) كموافقة أمر الشرع كما قالوه.

(٢) ولا يقال حصول الانتفاع وحصول التوالد والتناسل، لأنها قد تترتب على الباطل وقد تتخلف عن الصحيح.

(٣) كصحة تصرفاته الشرعية فيما ابتاعه بيعاً صحيحاً مثلاً.

(٤) لم يقل يحصل الثواب في الآخرة تفادياً مما اعترض به عليه من أن الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة كما سيأتي.

(٥) كما تقدم له في النكاح أنه مندوب بالجزء وهو عادي، فلا ثواب إلا بهذه النية. وكما سيأتي له في الواجب العادي كأداء الديون والنفقة على الأولاد ورد الودائع.

(٦) كخلل في بعض شروطها أو أركانها.

يخل بها من الأصل. وقد تكون راجعة إلى وصف خارجي منفك عن حقيقتها وإن كانت متصفة به؛ كالصلاة[١] في الدار المغصوبة مثلاً، فيقع الاجتهاد ـ في اعتبار الانفكاك، فتصح الصلاة؛ لأنها واقعة على الموافقة للشارع، ولا يضر حصول المخالفة من جهة الوصف ـ أو في اعتبار الاتصاف، فلا تصح بل تكون في الحكم باطلة[٢]، من جهة أن الصلاة الموافقة إنما هي المنفكة عن هذا الوصف، وليس الصلاة في الدار المغصوبة كذلك. وهكذا سائر ما كان في معناها.

ونقول أيضاً في العادات أنها باطلة، بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعاً: من حصول أملاك، واستباحة فروج، وانتفاع بالمطلوب. ولما كانت العاديّات في الغالب راجعة إلى مصالح الدنيا، كان النظر فيها راجعاً إلى اعتبارين: «أحدهما» من حيث هي أمور مأذون فيها أو مأمور بها شرعاً «والثاني» من حيث هي راجعة إلى مصالح العباد.

فأما الأوّل: فاعتبره قوم بإطلاق، وأهملوا النظر في جهة المصالح، وجعلوا مخالفة أمره مخالفة لقصده بإطلاق، كالعبادات المحضة سواء. وكأنهم مالوا إلى جهة التعبد. وسيأتي في كتاب المقاصد بيان أن في كل ما يعقل معناه تعبداً. وإذا كان كذلك، فمواجهة أمر الشارع بالمخالفة يقضي بالخروج في ذلك الفعل عن مقتضى خطابه. والخروج في الأعمال عن خطاب الشارع يقضي بأنها غير مشروعة. وغير المشروع باطل. فهذا كذلك؛ كما لم تصح العبادات الخارجة عن مقتضى خطاب الشارع.

وأما الثاني: فاعتبره قوم أيضاً لا مع إهمال الأول. بل جعلوا الأمر منزّلاً على اعتبار المصلحة؛ بمعنى أن المعنى الذي لأجله كان العمل باطلاً ينظر فيه: فإن كان حاصلاً أو في حكم الحاصل، بحيث[٣] لا يمكن التلافي فيه، بطل العمل من أصله. وهو الأصل فيما نهى الشرع عنه؛ لأن النهي يقتضي أن لا مصلحة للمكلف فيه، وإن ظهرت مصلحته لبادىء الرأي، فقد علم الله أن لا مصلحة في الإقدام وإن ظنّها العامل. وإن لم يحصل مدة[٤] كان في حكم الحاصل لكن أمكن تلافيه، لم يحكم بإبطال ذلك العمل؛ كما يقول

---

(١) وكصوم الأيام المنهية.

(٢) والبطلان والفساد مترادفان عند غير الحنفية. أما عندهم فيقولون في مثله فاسد لا باطل. وبنوا على الفرق إمكان تصحيح الفاسد لا الباطل كما يأتي.

(٣) كبيع الملاقيح، فإن المعنى الذي بطل البيع من أجله حاصل مستديم، لأن بيع ما في بطون الأمهات منعدم فيه ركن البيع، ولا يتأتى تلافي تصحيحه.

(٤) لعل الأصل (وإن كان حاصلاً مدة أو في حكم الحاصل) يعني مدة أيضاً، فيكون مقابلاً للقسم قبله =

مالك في بيع المدبر إنه يردّ إلا أن يعتقه المشتري فلا يردّ. فإن البيع إنما منع لحق العبد في العتق، أو لحق الله في العتق الذي انعقد سببه من سيده ـ وهو التدبير؛ فإن البيع يفتيه في الغالب بعد موت السيد. فإذا أعتقه المشتري حصل قصد الشارع في العتق، فلم يردّ لذلك. وكذلك الكتابة الفاسدة تردّ، ما لم يعتق المكاتب. وكذلك بيع الغاصب للمغصوب، موقوف على إجازة المغصوب منه أو ردّه؛ لأن المنع إنما كان لحقه، فإذا أجازه جاز. ومثله البيع والسلف منهي عنه؛ فإذا أسقط مشترط السلف شرطه، جاز له ما عقداه، ومضى على بعض الأقوال. وقد يتلاقى بإسقاط الشرط شرعاً[١]، كما في حديث بَرِيرَة[٢]. وعلى مقتضاه جرى الحنفية في تصحيح العقود الفاسدة[٣]؛ كنكاح الشغار، والدرهم بالدرهمين، ونحوهما. إلى غير ذلك من العقود التي هي باطلة على وجه، فيزال ذلك الوجه فتمضي العقدة. فمعنى هذا الوجه أن نهي الشارع كان لأمر؛ فلمّا زال ذلك الأمر ارتفع النهي، فصار العقد موافقاً لقصد الشارع: إما على حكم الانعطاف[٤] إن قدّرنا رجوع الصحة إلى العقد الأول، أو غير حكم الانعطاف، إن قلنا إنّ تصحيحه وقع الآن لا قبل. وهذا الوجه بناء على أن مصالح العباد مغلّبة على حكم التعبد.

والثاني من الإطلاقين: أن يراد بالبطلان عدم ترتب آثار العمل عليه في الآخرة، وهو الثواب. ويتصور ذلك في العبادات والعادات.

= وتنطبق عليه التفاريع الآتية. فإن المفوت غالباً للعتق وهو البيع في حكم الحاصل، ولكن أثره لم يدم بل ارتفع بالعتق، وأمكن تلافي مفوت العتق بسبب عتق المشتري. وإنما قلنا في حكم الحاصل لأن التفويت إنما يظهر أثره بعد موت السيد فهناك كان يغلب عتقه، أعني إذا لم يوجد مانع كبعض الصور التي يسترق فيها المدبر ولا ينفذ عتقه. أما الكتابة الفاسدة لفقد شرط مثلاً فالمعنى الذي لأجله بطلت حاصل بالفعل، لكن لمدة وهي ما قبل خروجه حراً بسببها وأمكن التلافي بسبب الحرية. فجعل الأمر في المثال وما قبله منزلاً على المصلحة وهي تشوف الشارع للحرية مع إمكان التلافي بإهدار بقاء الموجب المبطلان. ومثالاً الغصب والبيع والسلف مما فيه حصول المعنى الموجب للبطلان فعلاً، ولكنه لمدة وهي ما قبل الإجازة وإسقاط الشرط اللذين أمكن بهما إهداى الموجب للبطلان.

(١) ما قبله كان بإسقاط مشترط السلف. أما هذا فإن أهل بريرة لم يسقطوه بل بقوا متمسكين به، ولكن أسقطه الشارع كما في الحديث.

(٢) تقدم (ص ٢١٥).

(٣) الباطل عندهم هو ما يكون غير مشروع ألبتة، كبيع الملاقيح، لا ما كان النهي باعتبار وصف عارض فإنه يسمى فاسداً. والثاني يمكن تصحيحه بإهدار الوصف الموجب للفساد كإسقاط الزيادة في الربا، ولا يحتاج لعقد جديد كالأمثلة التي ذكرها.

(٤) وانسحاب آثار العقد الأول على ما تم بعد زوال الوصف.

فتكون العبادة باطلة بالإطلاق الأول، فلا يترتب عليها جزاء؛ لأنها غير مطابقة لمقتضى الأمر بها. وقد تكون صحيحة بالإطلاق الأول ولا يترتب عليها ثواب أيضاً. فالأول كالمتعبد رئاء الناس؛ فإن تلك العبادة غير مجزئة ولا يترتب عليها ثواب: والثاني كالمتصدق بالصدقة يُتبِعها بالمنّ والأذى. وقد قال تعالى: ﴿يا أيُّها الذين آمنوا لا تُبطِلوا صدَقاتِكم بالمَنِّ والأذى كالذي يُنفِقُ مالَهُ رِئَاءَ النَّاس﴾ [البقرة: ٢٦٤] الآية[١]! وقال: ﴿لئِن أشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنّ عَمَلُك﴾[٢] [الزمر: ٦٥]. وفي الحديث[٣]: «أبْلِغي زيدَ بنَ أرقمَ أنه قد أبطلَ جهادَه مَعَ رسولِ الله ﷺ إنْ لم يَتُبْ» على تأويل من جعل الإبطال حقيقة[٤].

وتكون أعمال العادات باطلة أيضاً بمعنى عدم ترتب الثواب عليها، سواء علينا أكانت باطلة بالإطلاق الأول أم لا. فالأول كالعقود المفسوخة شرعاً. والثاني كالأعمال التي يكون الحامل عليها مجرد الهوى والشهوة، من غير التفات إلى خطاب الشارع فيها؛ كالأكل والشرب والنوم وأشباهها، والعقود المنعقدة بالهوى ولكنها وافقت الأمر أو الإذن الشرعي بحكم الاتفاق، لا بالقصد إلى ذلك؛ فهي أعمال مُقَرّة شرعاً لموافقتها للأمر أو الإذن، لما يترتب عليها من المصلحة في الدنيا. فروعي فيها هذا المقدار من حيث وافقت قصد الشارع فيه، وتبقى جهة قصد الامتثال مفقودة، فيكون ما يترتب عليها في الآخرة مفقوداً أيضاً؛ لأن الأعمال بالنيات. والحاصل أن هذه الأعمال التي كان الباعث عليها الهوى المجرد، إن وافقت قصد الشارع بقيت ببقاء حياة العامل؛ فإذا خرج من الدنيا فنيت بفناء الدنيا وبطلت ﴿ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وما عِنْدَ الله بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦] ﴿مَن كانَ يُرِيدُ حَرثَ الآخرةِ نَزِدْ له في حَرْثِه. ومَن كانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدنيا نُؤتِهِ منها، وما لَه في الآخرةِ مِن نَصيب﴾ [الشورى: ٢٠] ﴿أذْهَبْتُم طَيِّباتِكم في حَياتِكُمُ الدُّنيا واستَمْتَعْتُم بها﴾ [الأحقاف: ٢٠] وما أشبه ذلك مما هو نص، أو ظاهر، أو فيه إشارة إلى هذا المعنى. فمن هنا أخذ من

---

(١) فقد قضت الآية بأنها كالعدم في الآخرة، لأنها كتراب على حجر صلد نزل عليه وابل فلم يترك له أثراً. وظاهر أن هذا باعتبار الآخرة.

(٢) فالعبادة التي حصل فيها الإشراك مع الله باطلة بالمعنيين أي في الدنيا والآخرة.

(٣) رواه أحمد ـ وقد ذكره بطوله في الجزء الأول من التيسير (كتاب البيوع) ولم يذكر راويه ـ وضعفه الزرقاني على الموطأ وقال لفظه منكر. وليس الحديث في الموطأ. قال في تحرير الأصول رواه أحمد قال عبد الهادي إسناده جيد. وفي رواية التيسير (بئس ما شريت وبئس ما اشتريت) فلا يتجه جواب بعضهم هنا عن الشافعية بأن إنكار عائشة راجع إلى البيع لأجل مجهول لا لتفاوت الثمنين.

(٤) يعني ويكون من الإطلاق الثاني.

تقدم بالحزم في الأعمال العادية، أن يضيفوا إليها قصداً يجدون به أعمالهم في الآخرة. وانظر في الإحياء وغيره.

المسألة الثالثة:

ما ذكر من إطلاق البطلان بالمعنى الثاني تقسيماً، لكن بالنسبة إلى الفعل العادي؛ إذ لا يخلو الفعل العادي ـ إذا خلا عن قصد التعبد ـ أن يفعل بقصد أو بغير قصد. والمفعول بقصد إما أن يكون القصد مجرد الهوى والشهوة، من غير نظر في موافقة قصد الشارع أو مخالفته؛ وإما أن ينظر مع ذلك في الموافقة فيفعل، أو في المخالفة فيترك؛ إما اختياراً، وإما اضطراراً. فهذه أربعة أقسام؛

أحدها: أن يفعل من غير قصد؛ كالغافل والنائم. فقد تقدم أن هذا الفعل لا يتعلق به خطاب اقتضاء ولا تخيير، فليس فيه ثواب ولا عقاب؛ لأن الجزاء في الآخرة إنما يترتب على الأعمال الداخلة تحت التكليف. فما لا يتعلق به خطاب تكليف لا يترتب عليه ثمرته.

والثاني: أن يفعل لقصد نيل غرضه مجرداً؛ فهذا أيضاً لا ثواب له على ذلك ـ كالأول، وإن تعلق به خطاب التكليف أو وقع واجباً؛ كأداء الديون، وردِّ الودائع والأمانات، والإنفاق على الأولاد، وأشباه ذلك. ويدخل تحت هذا ترك المنهيات بحكم الطبع؛ لأن الأعمال بالنيات. وقد قال في الحديث[1]: «فمَن كانت هِجْرَتُه إلى الله ورسولِه فهجرتُه إلى الله ورسولِه. ومن كانت هِجْرَتُه إلى دُنْيا يُصيبها أو إلى امرأةٍ ينكِحُها فهجرتُه إلى ما هاجَر إليه» ومعنى الحديث متفق عليه ومقطوع به في الشريعة. فهذا القسم والذي قبله باطل بمقتضى الإطلاق الثاني.

والثالث: أن يفعل مع استشعار الموافقة اضطراراً؛ كالقاصد لنيل لذته من المرأة الفلانية، ولمّا لم يمكنه بالزنى لامتناعها أو لمنع أهلها، عقد عليها عقد نكاح ليكون موصلاً له إلى ما قصد. فهذا أيضاً باطل بالإطلاق الثاني، لأنه لم يرجع إلى حكم الموافقة إلا مضطراً، ومن حيث كان موصلاً إلى غرضه، لا من حيث أباحه الشرع ـ وإن كان غير باطل بالإطلاق الأول. ومثل ذلك الزكاة[2] المأخوذة كرهاً، فإنها صحيحة على الإطلاق الأول؛

---

(١) (١) أوله: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى». قال في الترغيب: رواه الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي.

(٢) قال (ومثل ذلك) لأنه أتى به لمجرد الفائدة للمناسبة، وإلا فهذا ليس من موضوع المسألة، لأن الزكاة من العبادات.

إذ كانت مسقطةً للقضاء، ومبرئةً للذمة؛ وباطلة على هذا الإطلاق الثاني. وكذلك ترك المحرمات خوفاً من العقاب عليها في الدنيا، أو استحياءً من الناس، أو ما أشبه هـذا. ولذلك كانت الحدود كفارات فقط[١]؛ فلم يخبر الشارع عنها أنها مرتبة ثواباً على حال. وأصل ذلك كون الأعمال بالنيات.

والرابع: أن يفعل لكن مع استشعار الموافقة اختياراً؛ كالفاعل للمباح بعد علمه بأنه مباح، حتى إنه لو لم يكن مباحاً لم يفعله. فهذا القسم إنما يتعين النظر فيه في المباح. أما المأمور به يفعله بقصد الامتثال، أو المنهي عنه يتركه بذلك القصد أيضاً، فهو من الصحيح بالاعتبارين. كما أنه لو ترك المأمور به أو فعل المنهي عنه قصداً للمخالفة، فهو من الباطل بالاعتبارين. فإنما يبقى النظر في فعل المباح أو تركه من حيث خاطبه الشرع بالتخيير، فاختار أحد الطرفين من الفعل أو الترك لمجرد حظه؛ فتحتمـل في النظر ثـلاثة أوجـه: «أحدها» أن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول، باطلاً بالاعتبار الثاني. وهذا هو الجاري على الأصل المتقدم في تصورالمباح بالنظر إلى نفسه، لا بالنظر إلى ما يستلزم. «والثاني» أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً، بناء على تحريه في نيل حظه مما أذن له فيه، دون ما لم يؤذن له فيه. وعلى هذا نبّه الحديث[٢] في الأجر في وطء الزوجة؛ وقولهم: أيقضِي شَهْوَته ثَم يؤجَر؟ فقال: «أرأيتم لو وَضَعها في حَرام»! وهذا مبسوط في كتاب المقاصد من هذا الكتاب. «والثالث» أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً ـ في المباح الذي هو مطلوب الفعل بالكل، وصحيحاً بالاعتبار الأول باطلاً بالاعتبار الثاني ـ في المباح الذي هو مطلوب الترك

---

(١) إقامة الحدود من خطاب التكليف المسبب عن خطاب الوضع بفعل المحدود عليه. وهذا بالنسبة للإمام. أما بالنسبة لمن أقيمت عليه فلا خطاب يتوجه عليه فيها، فلا ينتظر أن تكون له نية، لأن إقامة الحد ليست من فعله. إلا أنه يبقى الكلام فيما إذا طلبها كماعز رضي الله عنه والغامدية والجهنية، طلبوا إقامة الحد للطهر من الزنا فتم الرجم، وقال عليه الصلاة والسلام لخالد حين سب الغامدية: «مهلاً يا خالد فقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له» ولما صلى على الجهنيـة قال له عمر رضي الله عنه: أتصلي عليها وقد زنت؟ قال له عليه الصلاة والسلام: «لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لوسعتهم. وهل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها لله عز وجل» والظاهر أنه يترتب عليه المغفرة لا غير لأنه الذي ورد في الحديث في هؤلاء الذين جادوا بأنفسهم لله: وقد يقال أن الطلب غير إقامة الحد الذي هو من فعل الغير فليس فيه إلا التكفير، أما الطلب من المحدود كما حصل من هؤلاء فعمل آخر مستقل، له فضله ونيته، كما يدل عليه قوله «أن جادت بنفسها لله» وهذا عمل ديني خطير فلا يحرم ثوابه.

(٢) رواه مسلم. ولفظه: أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر؟! قال: «أرأيتم لو وضعها في حرام، أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر».

بالكل. وهذا هو الجاري على ما تقدم في القسم الأول من قسمي الأحكام. ولكنه مع الذي قبله باعتبار أمر خارج عن حقيقة الفعل المباح، والأول بالنظر إليه في نفسه.

فصل

وأما ما ذكر من إطلاق الصحة بالاعتبار الثاني، فلا يخلو أن يكون عبادة، أو عادة. فإن كان عبادة فلا تقسيم فيه على الجملة. وإن كان عادة فإما أن يصحبه مع قصد التعبد قصد الحظ، أوْ لا. والأول: إما أن يكون قصد الحظ غالباً أو مغلوباً فهذه ثلاثة أقسام أحدها ما لا يصحبه حظ. فلا إشكال في صحته. والثاني[١]: كذلك؛ لأن الغالب هو الذي له الحكم، وما سواه في حكم المطّرح. والثالث: محتمل لأمرين: أن يكون صحيحاً بالاعتبار الثاني أيضاً، إعمالاً للجانب المغلوب، واعتباراً بأن جانب الحظ غير قادح في العاديّات، بخلاف العباديّات؛ وأن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول دون الثاني إعمالاً لحكم الغلبة. وبيان هذا التقسيم والدليل عليه مذكور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب. والحمد لله.

النوع الخامس في العزائم والرخص والنظر فيه في مسائل

المسألة الأولى:

العزيمة[٢] ما شرع من الأحكام الكلية ابتداء. ومعنى كونها كلية أنها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض؛ كالصلاة مثلاً فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص وفي كل حال. وكذلك الصوم، والزكاة، والحج، والجهاد، وسائر شعائر الإسلام الكلية. ويدخل تحت هذا ما شرع لسببٍ مصلحيّ في الأصل؛ كالمشروعات المتوصل بها إلى إقامة مصالح الدارين، من البيع، والإجارة، وسائر عقود المعاوضات. وكذلك أحكام الجنايات، والقصاص، والضمان. وبالجملة جميع كليات الشريعة. ومعنى شرعيتها ابتداءً أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية[٣] على العباد من أوّل الأمر، فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك.

---

(١) وهو ما يكون قصد الحظ فيه مغلوباً. فالنشر على عكس اللف.

(٢) المحققون على أنه لا تطلق العزيمة إلا فيما كانت فيه الرخصة مقابلة لها. أما ما لا رخصة فيه بحال فلا يطلق عليه عزيمة وإن كان حكماً ابتدائياً كلياً. فالتعريف للعزيمة شامل لها وذلك خلاف رأي المحققين.

(٣) لا ينافي هذا ـ وما يأتي له في المسألة الثانية من أن حكم الرخصة الإباحة ـ جعله العزيمة والرخصة أحكاماً وضعية، فإن الصوم والصلاة مثلاً يتعلق بهما حكم تكليفي هو الوجوب مثلاً، وحكم وضعي هو =

فإن سبقها وكان منسوخاً بهذا الأخير، كان هذا الأخير كالحكم الابتدائي، تمهيداً للمصالح الكلية العامة.

ولا يخرج عن هذا ما كان من الكليات وارداً على سبب؛ فإن الأسباب قد تكون مفقودة قبل ذلك، فإذا وجدت اقتضت أحكاماً؛ كقوله تعالى: ﴿يا أيُّها الذين آمنوا لا تَقُولُوا رَاعِنا﴾ [البقرة: ١٠٤] وقوله تعالى: ﴿ولا تَسُبُّوا الذين يَدْعُون مِن دُونِ الله﴾ [الأنعام: ١٠٨] وقوله تعالى: ﴿ليس عليكُم جُناحٌ أنْ تَبْتغوا فَضلاً مِن ربِّكم﴾ [البقرة: ١٩٨] الآية! وقوله: ﴿فَمَنْ تَعجَّلَ في يَومَينِ فلا إثم عليه. ومَن تأخَّر فلا إثمَ عليه﴾ [البقرة: ٢٠٣] وما كان مثل ذلك؛ فإنه تمهيد لأحكام وردت شيئاً بعد شيء بحسب الحاجة إلى ذلك. فكل هذا يشمله إسم العزيمة، فإنه شرع ابتدائيٌّ حكماً[1]. كما أن المستثنيات من العمومات وسائر المخصوصات كلياتٌ ابتدائية أيضاً؛ كقوله تعالى: ﴿ولَا يحِلُّ لكم أنْ تأخُذُوا بِمّا آتَيتموهُنّ شيئاً إلّا أن يخافا أن لا يُقيما حُدُودَ الله﴾ [البقرة: ٢٢٩] وقوله تعالى: ﴿ولا تَعْضُلوهنّ لِتَذْهَبوا بِبَعْضِ ما آتيتموهُنّ إلّا أنْ يأتينَ بفاحِشةٍ مُبَيِّنةٍ﴾ [النساء: ١٩] وقوله تعالى: ﴿اقْتُلوا المُشركينَ﴾ [التوبة: ٥] ونهى[2] ﷺ عن قتل النساء والصبيان. هذا وما أشبهه من العزائم، لأنه راجع إلى أحكام كلية ابتدائية.

وأما الرخصة فما شُرع لعذرٍ شاقّ، استثناه من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه. فكونه مشروعاً لعذر هو الخاصة التي[3] ذكرها علماء الأصول.

وكونه شاقاً فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة، من غير مشقة موجودة، فلا يسمي

= كونهما عزيمة أو رخصة. قال في التحرير: للشارع في الرخص حكمان كونها وجوباً أو ندباً أو إباحة وهي من أحكام التكليف، وكونها مسببة عن عذر طارىء في حق المكلف يناسبه تخفيف الحكم مع قيام الدليل على الأصل، وهو من أحكام الوضع. فإيجاب الجلد للزاني من أحكام الاقتضاء من وجه ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسبباً عن الزنا، وعليه مشى الأبهري.

(١) لعل أصل العبارة (فإنه حكم كليّ شرع ابتداء) ولا داعي للفظ حكماً لأن الابتداء حقيقي في جميع هذه الأمثلة، إلا في آية (علم الله أنكم) فإنها من قبيل الناسخ وهو ابتدائي حكماً كما تقدم له.

(٢) روي في التيسير عن ابن عمر رضي الله عنه قال: (وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ فنهى عن قتل النساء والصبيان) أخرجه الستة إلا النسائي.

(٣) ظاهر صنيعه أنه يريد الاستدراك على الأصوليين بأن تعريفهم غير مانع، وأنه لولا زيادته كلمة (شاقة) لاختل التعريف ودخل في الرخصة القراض وما معه. ولكن الواقع أنهم لم يقتصروا على هذه الخاصة، بل قالوا: (ما شرع لعذر مع قيام الدليل المحرم لولا العذر) ولا يخفى أن هذه الخاصة التي ذكروها لا تبقي شيئاً من القراض وما معه داخلاً في الرخصة، لأن معنى قيام الدليل المحرم بقاؤه معمولاً به لولا العذر، ولا شيء من ذلك في القراض وما معه.

ذلك رخصة؛ كشرعية القراض مثلاً، فإنه لعذر في الأصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض؛ ويجوز حيث لا عذر ولا عجز. وكذلك المساقاة، والقرض، والسلم. فلا يسمى هذا كله رخصة وإن كانت مستثناة من أصل ممنوع. وإنما يكون مثل هذا داخلاً تحت أصل الحاجيات الكليات. والحاجيات لا تسمى عند العلماء بإسم الرخصة. وقد يكون العذر راجعاً إلى أصل تكميلي فلا يسمى رخصة أيضاً. وذلك أن من لا يقدر على الصلاة قائماً، أو يقدر بمشقة، فمشروعٌ في حقه الانتقالُ إلى الجلوس، وإن كان مخلاً بركن من أركان الصلاة، لكن بسبب المشقة استثنى فلم يتحتم عليه القيام. فهذا رخصة محققة. فإن كان هذا المترخص إماماً فقد جاء في الحديث: «إنما جُعل الإمامُ ليؤتمَّ به ـ ثم قال: ـ وإن صلّى جالساً فصلُّوا جلوساً أجمعون»[1] فصلاتهم جلوساً وقع لعذر، إلا أن العذر في حقهم ليس المشقة، بل لطلب الموافقة[2] للإمام وعدم المخالفة عليه. فلا يسمى مثل هذا رخصة، وإن كان مستثنى لعذر.

وكون هذا المشروع لعذر مستثنى من أصل كلي، يبيّـن لك أن الـرخص ليست بمشروعة ابتداء. فلذلك لم تكن كليّاتٍ في الحكم؛ وإن عرض لها ذلك فبالعرَض. فإن المسافر إذا أجزنا له القصر والفطر، فإنما كان ذلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم. هذا وإن كانت آيات الصوم نـزلت دفعة واحـدة، فإن الاستثنـاء ثان عن استقـرار حكم المستثنى منه على الجملة. وكذلك أكل الميتة للمضطر في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ﴾ [البقرة: ١٧٣] الآية!

وكونُه مقتصَراً به على موضع الحاجة خاصّة من خواص الرخص أيضاً لا بدّ منه[3]؛ وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية، وما شرع من الرخص؛ فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة، فإن المصلي إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم. والمريض إذا قدر على القيام في الصلاة لم يصل

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي بلفظ: «وإذا صلى قاعداً فصلوا قعوداً أجمعون».

(٢) هذا هو الأصل التكميلي، فصلاة الإمام جالساً رخصة، وموافقتهم له ليس برخصة.

(٣) يلوح أنه حكم مفرع على الرخصة لازم لها، ولا يتوقف تعريفها عنيه، لأنه تم بالقيود قبله. بدليل أنه أخرج به القرض وما معه وهو نفس ما أخرجه بقيد المشقة. فإن كان مراده أنه لا بد منه في التعريف فغير ظاهر. وإن كان مراده أنه وصف ملازم وحكم ثابت للرخصة فظاهر، وهو مفهوم من تعريفها بما شرع لعذر شاق، لأن موضع الحاجة هو العذر الشاق ـ فعند زوال هذا العذر لا يوجد محلُّ الرخصة، فلا يتأتى الترخص حينئذ.

قاعداً، وإذا قدر على مس الماء لم يتيمم. وكذلك سائر الرخص. بخلاف القرض، والقراض، والمساقاة ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة، فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح؛ لأنه مشروع أيضاً وإن زال العذر. فيجوز للإنسان أن يقترض وإن لم يكن به حاجة إلى الاقتراض، وأن يساقي حائطه وإن كان قادراً على عمله بنفسه أو بالاستئجار عليه، وأن يقارض بماله وإن كان قادراً على التجارة فيه بنفسه أو بالاستئجار. وكذلك ما أشبهه. فالحاصل أن العزيمة راجعة إلى أصل كلي ابتدائي. والرخصة راجعة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي.

فصل

وقد تطلق الرخصة على ما استثني من أصل كلي يقتضي المنع مطلقاً، من غير اعتبار بكونه لعذر شاقّ، فيدخل فيه القرض، والقراض، والمساقاة، وردّ الصاع من الطعام في مسألة المصرّاة، وبيع العريّة بخِرصها تمراً، وضرب الدية على العاقلة، وما أشبه ذلك. وعليه يدل قوله: «نهى عن بيعِ ما ليسَ عِندَك»[1] «وأرخَصَ في السّلم» وكل هذا مستند إلى أصل الحاجيات. فقد اشتركت مع الرخصة بالمعنى الأول في هذا الأصل، فيجري عليها حكمها في التسمية، كما جرى عليها حكمها في الاستثناء من أصل ممنوع. وهنا أيضاً يدخل ما تقدم في صلاة المأمومين جلوساً اتِّباعاً للإمام المعذور، وصلاة الخوف المشروعة بالإمام كذلك أيضاً؛ لكنَّ هاتين المسألتين تستمدّان من أصل التكميلات[2] لا من أصل الحاجيات. فيطلق عليها لفظ الرخصة وإن لم تجتمع معها في أصل واحد؛ كما أنه قد يطلق لفظ[3] الرخصة وإن استمدت من أصل الضروريات؛ كالمصلي لا يقدر على القيام، فإن الرخصة في حقه ضرورية لا حاجية؛ وإنما تكون حاجية إذا كان قادراً عليه، ليكن بمشقة تلحقه فيه أو بسببه. وهذا كلّه ظاهر.

---

(١) يشير إلى جزء من حديث أخرجه في التيسير عن أصحاب السنن وصححه الترمذي ولفظه: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك».

(٢) أي التكميلات للتحسينيات. فإن الجماعة على العموم من أصل التحسينيات. وموافقة الإمام في الجلوس مكمل لها. كما أن قسمة الجيش إلى فرقتين تؤديان الصلاة مع الإمام تكميل لها أيضاً، وليس في المسألتين خاصة المشقة حتى يندرجا في سلك الرخصة بالمعنى الأول.

(٣) أي بغير الإطلاق الأول. لأن مثل هذا لا يتعلق به حكم آخر يسمى عزيمة، بل إن صلاته جالساً هي العزيمة، فالرخصة بالإطلاق الأول إنما تكون في أصل الحاجيات لا غير. فما كان من التحسينيات أو الضروريات لا تطلق عليه الرخصة بالمعنى الأول، وإن أطلقت عليه بالمعنى الذي في هذا النص.

فصل

وقد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة التي دل عليها قوله تعالى: ﴿ربّنا ولا تَحْمِلْ علينا إصْراً كما حَمَلْتَه على الّذينَ مِن قَبْلِنا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وقوله تعالى: ﴿ويَضَعُ عنهم إصرهم والأغلال الّتي كانتْ عَلَيهِم﴾ [الأعراف: ١٥٧] فإن الرخصة في اللغة راجعة إلى معنى اللين؛ وعلى هذا يحمل ما جاء في بعض الأحاديث[١]: «أنه عليه الصلاة والسلام صنعَ شيئاً ترخّصَ فيه» ويمكن أن يرجع إليه معنى الحديث الآخر[٢]: «إن الله يُحبّ أن تؤتَى رُخَصُه كما يُحبّ أن تُؤتَى عزائِمُه» وسيأتي بيانه بعد إن شاء الله. فكان ما جاء في هذه الملة السمحة من المسامحة واللين رخصة، بالنسبة إلى ما حمتله الأمم السالفة من العزائم الشاقة.

فصل

وتطلق الرخصة أيضاً على ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقاً[٣]، مما هو راجع إلى نيل حظوظهم وقضاء أوطارهم. فإن العزيمة الأولى هي التي نبّه عليها قوله: ﴿وما خَلَقْتُ الجِنّ والإنسَ إلّا ليَعبُدُون﴾ [الذاريات: ٥٦] وقوله: ﴿وأْمُر أهْلكَ بالصلاةِ واصْطبِرْ عليها. لا نسألُك رِزْقاً﴾ [طه: ١٣٢] الآية! وما كان نحو ذلك، مما دل على أن العباد ملك الله على الجملة والتفصيل؛ فحُقّ عليهم التوجهُ إليه، وبذلُ المجهود في عبادته؛ لأنهم عبادة وليس لهم حق لديه، ولا حجة عليه. فإذا وهب لهم حظاً ينالونه فذلك كالرخصة لهم؛ لأنه توجهٌ إلى غير المعبود، واعتناء بغير ما اقتضته العبودية.

فالعزيمة في هذا الوجه هو امتثال الأوامر واجتناب النواهي، على الإطلاق والعموم؛ كانت الأوامر وجوباً أو ندباً، والنواهي كراهةً أو تحريماً، وتركُ[٤] كل ما يشغل عن ذلك من المباحات، فضلاً عن غيرها؛ لأن الأمر من الآمر مقصود أن يُمتثَل على الجملة. والإذن في نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة. فيدخل في الرخصة على هذا الوجه كلّ ما كان

---

(١) روي في التيسير عن البخاري ومسلم: صنع رسول الله ﷺ شيئاً ترخص فيه، فتنزه عنه قوم، فبلغه ذلك فخطب فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه؟ فوالله إني لأعلمهم بالله وأشدهم له خشية».

(٢) تقدم (ص ١٢٧).

(٣) عن القيود والاعتبارات التي لوحظت في الإطلاقات الثلاثة السابقة، فهو أوسع الإطلاقات الأربعة، ولكنه على ما ترى منظور فيه إلى الخاصة من أرباب الأحوال.

(٤) هو محلّ الفرق بين هذا الإطلاق وغيره.

تخفيفاً وتوسعة على المكلّف. فالعزائم حق الله على العباد. والرُّخَص حظ العباد من لطف الله. فتشترك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب؛ من حيث كانا معاً توسعة[١] على العبد، ورفعَ حرج عنه، وإثباتاً لحظه، وتصير المباحات ـ عند هذا النظر ـ تتعارض مع المندوبات على الأوقات؛ فيؤثر حظه[٢] في الأخرى على حظه في الدنيا، أو يؤثر حق ربه على حظ نفسه؛ فيكون رافعاً للمباح من عمله رأساً، أو آخذاً له حقاً لربه، فيصير حظه مندرجاً تابعاً لحق الله، وحق الله هو المقدّم المقصود. فإن على العبد بذل المجهود، والرب يحكم ما يريد.

وهذا الوجه يعتبره الأولياء من أصحاب الأحوال، ويعتبره أيضاً غيرهم ممن رقي عن الأحوال، وعليه يُربّون التلاميذ. ألا ترى أن من مذاهبهم الأخذ بعزائم العلم واجتناب الرخص جملة، حتى آل الحال بهم أن عَدُّوا أصل الحاجيات كلّها أو جلّها من الرخص، وهو ما يرجع إلى حظ العبد منها[٣]، حسبما بان لك في هذا الإطلاق الأخير. وسيأتي لهذا الذي ذهبوا إليه تقرير في هذا النوع إن شاء الله تعالى.

فصل

ولمّا تقررت هذه الإطلاقات الأربعة، ظهر أن منها ما هو خاصّ ببعض الناس، وما هو عامّ للناس كلهم. فأما العام للناس كلهم فذلك الإطلاق الأول؛ وعليه يقع التفريع في هذا النوع. وأما الإطلاق الثاني فلا كلام عليه هنا، إذ لا تفريع يترتب عليه؛ وإنما يتبين به أنه إطلاق شرعي. وكذلك الثالث. وأما الرابع فلمّا كان خاصاً بقوم لم يُتعرض له على الخصوص. إلا أن التفريع على الأول يتبين به التفريع عليه، فلا يفتقر إلى تفريع خاص بحول الله تعالى.

---

(١) شامل للرخصة بالمعنى المعروف وبالمعنى الذي أريد هنا. وقوله (ورفع حرج عنه) خاص بمحل الرخص المعروف. وقوله (وإثباتاً لحظه) هذا ما زاده هنا على ما سبق، وهو تلك المباحات التي تشغل عن مقام العبودية.

(٢) أي فتارة يقدم المندوب على المباح فيؤثر حظه في الآخرة على حظه في الدنيا. وفي هذه الحالة يصح أن يقال أيضاً إنه آثر حق ربه المطلوب بفعل هذا المندوب على حظ نفسه وهو المباح. وتارة يقدم المباح على المندوب، لكن بقصد أن من حق الله عليه ألا يعرض عن رخصته وتفضله عليه بالتوسعة بهذا المباح. وحينئذ يكون آخذاً للمباح لا من جهة حظ نفسه بل من جهة أنه حق لربه، وإن كان في ضمنه حصل حظ نفسه بالمباح، إلا أنه تابع، فعلى التقدير الأول يكون رفع المباح وباعده عن عمله رأساً. وعلى الثاني يكون فعل المباح لكن على أنه حق لربه لا لحظ نفسه.

(٣) وأما ما يرجع إلى حق الله منها فليس من الرخص كما أشرنا إليه.

المسألة الثانية:

حكم الرخصة الإباحة مطلقاً[1] من حيث هي رخصة. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: موارد النصوص عليها كقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيرَ باغٍ ولا عادٍ فلا إثمَ عليه﴾ [البقرة: ١٧٣] وقوله: ﴿فمنِ اضْطُرَّ في مَخْمَصةٍ غيرَ متجانِفٍ لإثم فإنَّ الله غفورٌ رحيم﴾ [المائدة: ٣] وقوله: ﴿وإذا ضَرَبْتُم في الأرض فليسَ عليكم جُناحٌ أن تَقْصُروا مِنَ الصلاة﴾ [النساء: ١٠١] الآية! وقوله: ﴿مَنْ كفرَ بالله مِن بعدِ إيمانِه إلاّ مَن أُكرِهَ وقلبُه مطمَئِنٌّ بالإيمان﴾ [النحل: ١٠٦] الآية إلى آخرها[2]، وأشباه ذلك من النصوص الدالة على رفع الحرج والإثم مجرّداً لقوله: ﴿فلا إثمَ عليه﴾ [البقرة: ١٧٣] وقوله: ﴿فإنَّ الله غفورٌ رحيم﴾ [المائدة: ٣] ولم يرد في جميعها أمر يقتضي الإقدام على الرخصة؛ بل إنما أتى بما ينفي المتوقع في ترك أصل العزيمة، وهو الإثم والمؤآخذة؛ على حد ما جاء في كثير من المباحات بحق الأصل، كقوله تعالى: ﴿لا جُناحَ[3] عليكم إن طَلَّقتُم النِّساءَ ما لَمْ تَمَسُّوهُنّ أو تَفرِضوا لهُنَّ فريضة﴾ [البقرة: ٢٣٦] ﴿ليسَ عليكم جُناحٌ أن تَبْتَغوا[4] فضلاً من رَبِّكم﴾ [البقرة: ١٩٨] ﴿ولا جُناحَ عليكم فيما عرَّضْتُم به من خِطْبةِ النساء﴾ [البقرة: ٢٣٥] إلى غير ذلك من الآيات المصرّحة بمجرد رفع الجناح، وبجواز الإقدام خاصة. وقال تعالى: ﴿ومَن كانَ مريضاً أو على سفرٍ فعدّةٌ من أيامٍ أخر﴾[5] [البقرة: ١٨٤] وفي

---

(١) أي من غير تفصيل حتى فيما يتوهم فيه الوجوب أو الندب.

(٢) المشتمل على عقوبة من كفر وهو الغضب والعذاب العظيم. وقد استثني منه من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان، يعني فلا غضب ولا عذاب أي فلا إثم عليه. فالترخيص للمؤمن بالقول في هذه الحالة إنما رفع عنه فيه الحرج والإثم، وهو معنى الإباحة على أحد المعنيين السابقين في الكلام على المباح.

(٣) أي لا تبعة مهر، فلا تطالبون به إلا بالمس ولو بدون فرض للمهر، أو بفرض له ولو مع عدم المس، وهذا المعنى هو الظاهر. وقيل لا وزر، فكأنه لما كثر ذم الطلاق فهموا أنه لا يجوز، فقال لا جناح. ولكن هذا المعنى كما ترى، إذا نظر فيه إلى بقية الكلام. وكلام المؤلف مبني على المعنى الثاني.

(٤) لما تحرجوا عن التجارة في موسم الحج لأنها تستدعي جدالاً وقد نهوا عن الجدال، سألوا رسول الله ﷺ فنزلت الآية.

(٥) أي إن فطر فعليه عدة، لكنه لم يأت فيه بما يقتضي جواز الإقدام عليه. وظاهر أن الاستدلال بهذا المقدار من الآية ضعيف، لكن ما بعدها وهو قوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر﴾ معناه أنه لا يريد حرجكم فهو يرفع عنكم إثم الإفطار في المرض والسفر. وبهذا يظهر ما يستدل عليه المؤلف. أما مجرد عدم ذكر حكم الإفطار من وجوب أو حرمة فلا يفيد المطلوب. وتأمل.

الحديث[١]: «كنا نُسافر مع رسول الله ﷺ. فمنا المُقْصر[٢] ومنا المُتِمّ ولا يَعيب[٣] بعضُنا على بعض» والشواهد على ذلك كثيرة.

والثاني: أن الرخصة أصلها التخفيف عن المكلف ورفع الحرج عنه حتى يكون من ثقل التكليف في سَعة واختيار: بين الأخذ بالعزيمة، والأخذ بالرخصة. وهذا أصله الإباحة؛ كقوله تعالى: ﴿هو الذي خَلَقَ لكم ما في الأرضِ جميعاً﴾ [البقرة: ٢٩] ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينةَ الله التي أخرجَ لعبادِه والطيِّباتِ مِنَ الرِّزق﴾ [الأعراف: ٣٢] ﴿متاعاً لَكُم ولأنعامِكم﴾ [النازعات: ٣٣] بعد تقرير نعم كثيرة. وأصل الرخصة[٤] السهولة، ومادة ر خ ص للسهولة واللين: كقولهم شيءٌ رَخْصٌ بيّن الرخوصة، ومنه الرُخْص ضد الغَلاء، ورُخص له في الأمر فترخص هو فيه، إذا لم يُستقصَ له فيه فمالَ هو إلى ذلك، وهكذا سائر استعمال المادة.

والثالث: أنه لو كانت الرخص مأموراً بها ندباً أو وجوباً لكانت عزائم لا رخصاً. والحال بضد ذلك، فالواجب هو الحتم واللازم الذي لا خيرة فيه. والمندوب كذلك من حيث مطلق الأمر؛ ولذلك لا يصح أن يقال في المندوبات إنها شرعت للتخفيف والتسهيل، من حيث هي مأمور بها. فإذا كان كذلك ثبت أن الجمع بين الأمر والرخصة جمعٌ بين متنافيين. وذلك يُبيّن أن الرخصة لا تكون مأموراً بها من حيث هي رخصة.

فإن قيل هذا معترض من وجهين:

---

(١) قال الشوكاني في نيل الأوطار: الحجة الثالثة ما في صحيح مسلم وغيره (أن الصحابة كانوا يسافرون مع رسول الله ﷺ فمنهم القاصر ومنهم المتم ومنهم الصائم ومنهم المفطر لا يعيب بعضهم على بعض). كذا قال النووي في شرح مسلم ولم نجد في صحيح مسلم قوله: (فمنهم القاصر ومنهم المتم) وليس فيه إلا أحاديث الصوم والإفطار اهـ. وهو كما قال الشوكاني.

(٢) من أقصر على لغة فيه.

(٣) وذلك يدل على الإباحة.

(٤) أي وقد ورد إطلاق الشارع هذه المادة بهذا المعنى، كما في الحديث «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه». وكثيراً ما يرجعون في بيان المعاني الشرعية إلى معرفة المعاني اللغوية. لكن ما هنا حكم شرعي وكون الأحكام الشرعية من إباحة أو غيرها يرجع فيها إلى مناسبات ومعان لغوية هو كما ترى يشبه أن يكون استئناساً لا دليلاً في مسألة أصولية. والمؤلف وإن كان من عادته أن يجمع على مدعاه ما يتيسر له من أدلته قوية وغيرها، إلا أنه ـ في العادة ـ يجعل هذه بعد تلك ويظهر على أسلوبه أن غرضه منها الاستئناس، لا أنها من صلب الأدلة كظاهر صنيعه هنا.

أحدهما: أن ما تقدم من الأدلة لا يدل على مقصود المسألـة؛ إذ لا يلزم من رفع الجناح والإثم عن الفاعل للشيء، أن يكون ذلك الشيء مباحاً، فإنه قد يكون واجباً أو مندوباً. أما أوّلاً فقد قال تعالى: ﴿إنّ الصّفا والمَرْوَةَ مِنْ شعائِرِ الله. فمَنْ حَجّ البيْتَ أو اعتمرَ فلا جُناحَ عليه أن يَطّوّفَ بهما﴾ [البقرة: ١٥٨] وهما مما يجب الطواف بينهما. وقال تعالى: ﴿ومَنْ تأخّر فلاَ إثمَ عليه لِمَنِ اتّقى﴾ [البقرة ٢٠٣] والتأخرُ مطلوب طلب الندب، وصاحبه أفضل عملاً من المتعجَّل. إلى غير ذلك من المواضع التي في هذا المعنى، ولا يقال إن هذه المواضع نزلت على أسباب، حيث تـوهموا الجنـاح كما ثبت في حـديث عائشة[(١)]. لأنا نقول: مواضع الإباحة أيضاً نزلت على أسباب، وهي توهم الجناح كقوله تعالى: ﴿ليس عليكم جناحٌ أن تَبْتَغوا فضلاً مِنْ رَبِّكم﴾ [البقرة: ١١٨] وقوله: ﴿ولا عَلى أنْفُسِكم أن تأكلوا[(٢)] مِنْ بُيوتكم﴾ [النور: ٦١] إلى آخرها. وقوله: ﴿ليسَ على الأعمى حرجٌ ولا على الأعرجِ حرجٌ ولا على المريضِ حَرَجٌ﴾ [النور: ٦١] ﴿ولا جُناحَ[(٣)] عليكم فيما عَرّضْتُم به مِنْ خِطْبَةِ النّساء﴾ [البقرة: ٢٣٥] جميع هذا وما كان مثله متوهّم فيه الجناح والحرج. وإذا استوى الموضوعان، لم يكن في النص على رفع الإثم والحرج والجناح دلالةٌ على حكم الإباحة على الخصوص. فينبغي أن يؤخذ حكمه من محل آخر ودليـل خارجي.

والثاني: أن العلماء قد نصوا على رخص مأمور بها. فالمضطر إذا خاف الهـلاك وجب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغاذية؛ ونصوا على طلب الجمع بعرفـة والمـزدلفة، وأنـه سُنّةٌ؛ وقيـل في قصر المسـافر إنـه فـرض أو سنـة أو مستحب. وفي

---

(١) الحديث بطوله في البخاري (باب وجوب الصفا والمروة) وهو خاص بآية (إن الصفا)، أما قوله: (ومن تأخر فلا إثم عليه) فإنه ـ كما جاء في روح المعاني ـ رد على الجاهلية حيث كان بعضهم يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر.

(٢) كان الرجل الغني يدعو الرجل من أهله إلى طعام فيقول: إني لأجنح أن آكل منه ـ والجنح الحرج ـ ويقول: المسكين أحق به مني. فنزلت الآية اهـ تيسير.

(٣) لم أر في كتب التفسير والحديث وأسباب النزول ذكراً لسبب نزول هذه الآية أو ما يفيد أنهم توهموا الحرج. فلذا قال: هذا وما كان مثله متوهم فيه الحرج. وهو يشمل ما حصل فيه التوهم بالفعل ونزلت الآيات لنفي ذلك التوهم، وما كان شأنه ذلك وإن لم يحصل فيه توهم بالفعل حتى كان سبباً للنزول. فيكون ذكر هذه الآية وجيهاً. لكنه لا يناسب قوله في الدخول على هذه الآيات (مواضع الإباحة أيضاً نزلت على أسباب وهي توهم الجناح كقوله تعالى الخ) فلعله يريد التوهم ولو شأناً وإن لم يكن سبباً للنزول.

الحديث[١]: «إنّ الله يُحبّ أن تُؤتَى رُخَصه»[٢] وقال ربُّنا تعالى: ﴿يريدُ الله بكُم اليُسرَ ولا يُريدُ بكُم العُسرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] إلى كثير من ذلك. فلم يصح إطلاق القول بأن حكم الرخص الإباحة دون التفصيل.

فالجواب عن الأول أنه لا يُشك أن رفع الحرج والإثم في وضع اللسان إذا تجرد عن القرائن؛ يقتضي الإذن في التناول والاستعمال. فإذا خُلّينا واللفظَ كان راجعاً إلى معنى الإذن في الفعل على الجملة. فإن كان لرفع الجناح والحرج سبب خاص، (فَلَنا) أن نحمله على مقتضى اللفظ لا على خصوص السبب. فقد يتوهم فيما هو مباح شرعاً أنّ فيه إثماً، بناء على استقرار عادة تقدمت، أو رأي عرض؛ كما توهم بعضهم الإثم في الطواف بالبيت بالثياب، وفي بعض المأكولات حتى نزل: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينةَ الله التي أخرجَ لعبادِه والطيّباتِ مِنَ الرّزق﴾ [الأعراف: ٣٢] وكذلك في الأكل من بيوت الآباء والأمهات وسائر من ذكر في الآية، وفي التعريض بالنكاح في العدّة وغير ذلك. فكذلك قوله: ﴿فلا جُناحَ عليه أنْ يَطّوّفَ بهما﴾ [البقرة: ١٥٨] يعطي معنى الإذن، وأما كونه واجباً[٣] فمأخوذ من قوله: ﴿إنّ الصّفا والمرْوَةَ مِن شعائِر الله﴾ [البقرة: ١٥٨] أو من دليل آخر. فيكون التنبيهُ هنا على مجرد الإذن الذي يلزم الواجبَ من جهة مجرّد الإقدام، مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه. (ولنا) أن نحمله[٤] على خصوص السبب، ويكون مثل قوله في الآية: ﴿من شعائر﴾ [البقرة: ١٥٨] قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه في أصل الوضع. أما ما له سبب مما هو في نفسه مباح، فيستوي مع ما لا سبب له في معنى الإذن. ولا إشكال فيه. وعلى هذا الترتيب يجري القول في الآية الأخرى[٥] وسائر ما جاء في هذا المعنى.

---

(١) تقدم (ص ١٧٢).

(٢) أي والمباح الصرف لا تتعلق به محبة الله تعالى. وأيضاً إرادته تعالى لنا اليسر ومحبته لذلك تقتضي أن الرخص محبوبة له تعالى. وأقل ذلك أن تكون مطلوبة طلب المندوب.

(٣) ويكون مثاله أن يجاب سائل فاتته صلاة الظهر مثلاً وظن أنه لا يجوز قضاؤها عند الغروب فيقال له: لا جناح عليك إن صليتها في هذا الوقت. فالغرض إجابته بمقدار ما يدفع شبهته، لا بيان أصل وجوب الظهر عليه.

(٤) أي فيكون المراد منه الطلب والوجوب، ولوحظ في هذا التعبير السبب وهو كراهة المسلمين الطواف، لمكان إساف ونائلة (الصنمين اللذين كانا يتمسح بهما أهل الجاهلية فوق الصفا والمروة) فنزلت الآية بطلب السعي ولوحظ في التعبير تحرج المسلمين وكراهتهم. ويكون قوله من شعائر الله صارفاً للفظ (لا جناح) عن أصل وضعه من رفع الإثم فقط.

(٥) إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظية لصرف اللفظ عن ظاهره إذا اعتبرنا السبب وجعلناها للطلب. نعم فيها قرينة حالية وهي نفس السبب وهو أن بعضهم كان يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر.

والجواب عن الثاني أنه قد تقدم أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين. فلا بد أن يرجع الوجوب أو الندب إلى عزيمة أصلية[1]، لا إلى الرخصة بعينها. وذلك أن المضطر الذي لا يجد من الحلال ما يردّ به نفسه، أرخص له في أكل الميتة، قصداً لرفع الحرج عنه، ردًّا لنفسه من ألم الجوع. فإن خاف التلف وأمكنه تلافي نفسه بأكلها، كان مأموراً بإحياء نفسه. لقوله تعالى: ﴿ولا تَقْتُلوا أنفُسَكم﴾ [النساء: ٢٩] كما هو مأمور بإحياء غيره من مثلها، إذا أمكنه تلافيه؛ بل هو مثل مَن صادف شَفا جُرف يخاف الوقوع فيه، فلا شك أن الزوال عنه مطلوب؛ وأن إيقاع نفسه فيه ممنوع. ومثل هذا لا يسمى رخصة؛ لأنه راجع إلى أصل كلي ابتدائي. فكذلك من خاف التلف إن ترك أكل الميتة، هو مأمور بإحياء نفسه. فلا يسمى رخصة من هذا الوجه، وإن سمي رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه.

فالحاصل أن إحياء النفس على الجملة مطلوب طلبَ العزيمة؛ وهذا فرد من أفراده. ولا شك أن الرخصة مأذون فيها لرفع الحرج؛ وهذا فرد من أفرادها، فلم تتحد الجهتان. وإذا تعددت الجهات زال التدافع، وذهب التنافي، وأمكن الجمع. وأما جمع عرفة والمزدلفة ونحوه، فلا نسلِّم أنه عند القائل بالطلب رخصة؛ بل هو عزيمةٌ متعبَّدٌ بها عنده. ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها في القصر: «فُرِضتِ الصلاةُ ركعتَين ركعتَين» الحديث[2]: وتعليل القصر بالحرج والمشقة لا يدل على أنه رخصة؛ إذ ليس كل ما كان رفعاً للحرج يسمى رخصة[3]، على هذا الاصطلاح العامّ. وإلا. فكان يجب أن تكون الشريعة كلها رخصة، لخفتها بالنسبة إلى الشرائع المتقدمة، أو يكون شرع الصلاة خمساً

---

(١) قال الآمدي أكل الميتة حال الاضطرار وإن كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء للمهجة فرخصة من جهة ما في الميتة من الخبث المحرم. وواضح من كلامه أنه رخصة من جهة وعزيمة من جهة أخرى ولكن كلاهما حالة الاضطرار. وكلام المؤلف يخالفه، إذ جعله رخصة في غير الاضطرار وهو وقت الحرج والمشقة الزائدة بألم الجوع الذي لا يصل إلى التلف، وعزيمة إذا وصلت المسألة لتلف النفس، لرجوعها لأصل كلي وهو وجوب المحافظة على النفس. هذا ما يقتضيه بيانه الأول. لكنه قال آخراً (وإن سمي رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه) فكأنه في حالة خوف التلف يصح أن يكون عزيمة ورخصة من جهتين. وحينئذ يرجع إلى كلام الآمدي. ويوضحه الحاصل بعده. إلا أنه لا يبقى لقوله أولاً (وذلك أن المضطر ـ إلى قوله ـ فإن خاف) فائدة في هذا المقام.

(٢) الحديث أخرجه الستة إلا النسائي كما في التيسير. وتمامه «ثم أتمها في الحضر وأقرت صلاة المسافر على الفريضة الأولى».

(٣) أي بل لا بد فيه من قيد (مستثنى من أصل كلي يقتضي المنع) كما سبق له. وإذا كان الذي فرض أولاً هو الركعتين فقط فيكون هو الأصل فلا رخصة.

رخصة، لأنها شرعت في السماء خمسين؛ ويكون القرض، والمساقاة، والقراض، وضرب الدية على العاقلة رخصة. وذلك لا يكون، كما تقدم. فكل ما خرج[١] عن مجرد الإباحة فليس برخصة. وأما قوله: «إن الله يُحبُّ أن تُؤتَى رُخَصُه» فسيأتي[٢] بيانه إن شاء الله تعالى. وأيضاً فالمباحات منها ما هو محبوب[٣]، ومنها ما هو مبغض؛ كما تقدم بيانه في الأحكام التكليفية. فلا تنافي. وأما قوله: ﴿يُريدُ الله بكُم اليُسْرَ ولا يُريدُ بكمُ العُسْر﴾ [البقرة: ١٨٥] وما كان نحوه، فكذلك أيضاً؛ لأن شرعية الرخص المباحة تيسير ورفع حرج. وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة:

إن الرخصة إضافية لا أصلية؛ بمعنى أن كل أحد في الأخذ بها فقيه نفسه، ما لم يحدّ فيها حدٌّ شرعي فيوقف عنده. وبيان ذلك من أوجه:

أحدها: أن سبب الرخصة المشقة؛ والمشاق تختلف بالقوة والضعف، و[٤]بحسب الأحوال، وبحسب قوة العزائم وضعفها، وبحسب الأزمان، وبحسب الأعمال، فليس سفر الإنسان راكباً مسيرة يوم وليلة، في رفقة مأمونة، وأرض مأمونة، وعلى بطء، وفي زمن الشتاء وقِصَرِ الأيام ـ كالسفر على الضد من ذلك، في الفطر والقصر. وكذلك الصبر[٥] على شدائد السفر ومشقاته يختلف: فرب رجل جَلْدٍ ضَرِيَ على قطع المهامه، حتى صار له ذلك عادة لا يخرج بها ولا يتألم بسببها، يقوى على عباداته، وعلى أدائها على كمالها، وفي أوقاتها؛ ورب رجل بخلاف ذلك. وكذلك في الصبر على الجوع والعطش. ويختلف أيضاً باختلاف الجبن والشجاعة، وغير ذلك من الأمور التي لا يقدر على ضبطها. وكذلك المريض بالنسبة إلى الصوم والصلاة والجهاد وغيرها. وإذا كان كذلك فليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص، ولا حد محدود يطرد في جميع الناس. ولذلك أقام الشرع في جملة منها السبب مقام العلة؛ فاعتبر السفر لأنه أقرب مظانّ وجود المشقة،

---

(١) أي وهذا هو مدعاه في رأس المسألة فثبت.
(٢) في الفصل اللاحق للمسألة السابعة.
(٣) فلا يلزم من كونه محبوباً إلا يكون مباحاً وأن يكون مطلوباً كما هو مبنى الاعتراض.
(٤) لو حذفت الواو وجعل ما بعدها من الحيثيات أسباباً للقوة والضعف في المشقة لكان أوجه.
(٥) ما قبله بيان لاختلاف المشقة قوة وضعفاً باختلاف الأزمان والأحوال الخارجة عن صفات الشخص. وهذا بيان لاختلاف العزائم، ويصح أن يكون راجعاً لاختلاف الأحوال بقطع النظر عن قوة الإرادة وضعفها، ويكون مرجعه التعود وعدمه ولا دخل لقوة العزيمة فيه.

وترك كل مكلف على ما يجد؛ أي إن كان قصر أو فطر ففي السفر. وترك كثيراً منها موكولاً إلى الاجتهاد، كالمرض. وكثير من الناس يقوى في مرضه على ما لا يقوى عليه الآخر. فتكون الرخصة مشروعة بالنسبة إلى أحد الرجلين دون الآخر. وهذا لا مرية فيه. فإذاً ليست أسباب الرخص بداخلة تحت قانون أصلي، ولا ضابط مأخوذ باليد، بل هو إضافي بالنسبة إلى كل مخاطب في نفسه. فمن كان من المضطرين معتاداً للصبر على الجوع، ولا تختل حاله بسببه، كما كانت العرب، وكما ذكر عن الأولياء، فليست إباحة الميتة له على وزان من كان بخلاف ذلك[١]. هذا وجه.

والثاني: أنه قد يكون للعامل المكلف حامل على العمل، حتى يخف عليه ما يثقل على غيره من الناس. وحسبك من ذلك أخبار المحبين الذين صابروا الشدائد، وحملوا أعباء المشقات من تلقاء أنفسهم، من إتلاف مهجهم إلى ما دون ذلك، وطالت عليهم الآماد وهم على أوّل أعمالهم، حرصاً عليها واغتناماً لها، طمعاً في رضى المحبوبين؛ وأعترفوا بأن تلك الشدائد والمشاقّ سهلة عليهم، بل لذة لهم ونعيم؛ وذلك بالنسبة إلى غيرهم عذاب شديد وألم أليم. فهذا من أوضح الأدلة على المشاق تختلف بالنسب والإضافات. وذلك يقضي بأن الحكم المبني عليها يختلف بالنسب والإضافات.

والثالث: ما يدلّ على هذا من الشرع؛ كالذي جاء في وِصال الصيام وقطع الأزمان في العبادات. فإن الشارع أمر بالرفق رحمة بالعباد، ثم فعله مَن بعد النبي ﷺ، علماً بأن سبب النهي ـ وهو الحرج والمشقة ـ مفقود في حقهم ولذلك أخبروا عن أنفسهم أنهم مع وصالهم الصيام لا يصدّهم ذلك عن حوائجهم، ولا يقطعهم عن سلوك طريقهم، فلا حرج في حقهم؛ وإنما الحرج في حق من يلحقه الحرج حتى يصده عن ضروراته وحاجاته. وهذا معنى كون سبب الرخصة إضافياً. ويلزم منه أن تكون الرخصة كذلك؛ لكن هذا الوجه استدلال بجنس المشقة[٢] على نوع من أنواعها. وهو غير منتهض إلا أن يجعله

---

(١) أي فمن تختل حاله يجب عليه الترخص، ومن لا تختل وتلحقه المشقة فقط يكون مخيراً. هذا مراده فلذا لم يقل (فلا يترخص في أكلها) بعد وصفه بالمضطر.

(٢) لأن المشقة هنا نوع آخر غير السابق. فالمشقة فيما تقدم تقتضي الترخص، وهنا المشقة تمنع مفارقة الحكم الأصلي وهو النهي عن الوصال، وعدم المشقة يجعلهم يترخصون بفعل المنهي عنه. وهو أيضاً ليس -حكماً سهلاً انتقل إليه من حكم صعب. فليست من مواضع الرخصة. إلا أنه على كل حال وجد فيه نوع من المشقة ينبني عليه حكم في اجتهادهم. فالاستدلال به على أن المشقة في النوع الأول تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص يكون استدلالاً بجنس المشقة لا بنفس نوع المشقة. فيكون من الاستدلال بالمطلق على المقيد من حيث هو مقيد، أو بالعام على الخاص من حيث هو خاص. وذلك

منضماً إلى ما قبله. فالاستدلال بالمجموع، صحيح حسبما هو مذكور في فصل العموم في كتاب الأدلة.

فإن قيل[١]. الحرج المعتبر في مشروعية الرخصة إما أن يكون مؤثراً في المكلف، بحيث لا يقدر بسببه على التفرغ لعادة ولا لعبادة، أو لا يمكن له ذلك على حسب ما أمر به؛ أو يكون غير مؤثر، بل يكون مغلوب صبره ومهزوم عزمه. فإن كان الأول فظاهر أنه محل الرخصة، إلا أنه يطلب فيه الأخذ بالرخصة وجوباً[٢] أو ندباً على حسب تمام القاطع عن العمل أو عدم تمامه. وإذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة كما تقدم، بل عزيمة. وإن كان الثاني فلا حرج[٣] في العمل ولا مشقة، إلا ما في الأعمال المعتادة. وذلك ينفي كونه حرجاً ينتهض علة للرخصة. وإذا انتفى محل الرخصة في القسمين ـ ولا ثالث لهما ـ ارتفعت الرخصة من أصلها. والاتفاق على وجودها معلوم. هذا خلف. فما انبنى عليه مثله.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن هذا السؤال منقلب على وجه آخر، لأنه يقتضي أن تكون الرخص كلها مأموراً بها وجوباً أو ندباً، إذ ما من رخصة تفرض إلا وهذا البحث جار فيها. فإذا كان مشترك الإلزام لم ينتهض دليلاً[٤] ولم يعتبر في الإلزامات.

والثاني: أنه إن سلّم فلا يلزم السؤال لأمرين: أحدهما: أن انحصار الرخص في القسمين لا دليل عليه؛ لإمكان قسم ثالث بينهما، وهو أن لا يكون الحرج مؤثراً في العمل، ولا يكون المكلف رخي البال[٥] عنده. وكل أحد يجد من نفسه في المرض أو السفر حرجاً في الصوم، مع أنه لا يقطعه عن سفره، ولا يخل به في مرضه، ولا يؤديه إلى

= لا يصح كما يأتي. إلا أن يجعل منضماً إلى ما قبله فيفيد مجرد أن المشقة تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص وإن كان لا يفيد أن ذلك في موضوع الرخصة المعروفة فتنبه.

(١) هذا السؤال وإن كان وارداً على أصل وجود الرخصة وكان يناسبه أول الباب لكن لمناسبة الكلام في المشقة صح أن يذكر هنا.

(٢) أي فيما يعجز فيه عن أصل العبادة والعادة، وقوله (أو ندباً) أي إذا كان لا يعجز ولكنه لا يكون كاملاً على حسب ما أمر به.

(٣) فرض فيه أنه مغلوب صبره ومهزوم عزمه. فكيف مع هذا يقال: لا مشقة إلا ما في الأعمال المعتادة؟ وذلك ينفي كونه حرجاً ينتهض علة للرخصة. فوضع السؤال هكذا غير وجيه. فتأمل.

(٤) لأنه يقال للسائل: الاعتراض مشترك، فما هو جوابكم هو جوابنا. يعني ومثله لا يذكر في طريق الإلزام.

(٥) هو الذي قال فيه مغلوب صبره مهزوم عزمه.

الإخلال بالعمل. وكذلك سائر ما يعرض من الرخص جار فيه هذا التقسيم، والثالث هو محل الإباحة؛ إذ لا جاذب يجذبه لأحد الطرفين[١]. والآخر: أن طلب الشرع للتخفيف حيث طلبه، ليس من جهة كونه رخصة؛ بل من جهة كون العزيمة لا يقدر عليها، أو كونها تؤدي إلى الإخلال بأمر من أمور الدين أو الدنيا. فالطلب من حيث النهي عن الإخلال، لا من حيث العمل بنفس الرخصة. ولذلك نُهي[٢] عن الصلاة بحضرة الطعام، ومع مدافعة الأخبثين، ونحو ذلك[٣]. فالرخصة[٤] باقية على أصل الإباحة من حيث هي رخصة، فليست بمرتفعة من الشرع بإطلاق. وقد مرّ بيان جهتي الطلب والإباحة. والله أعلم.

المسألة الرابعة:

الإباحة المنسوبة إلى الرخصة هل هي من قبيل الإباحة بمعنى رفع الحرج، أم من قبيل الإباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك؟

---

(١) راجع لقوله (وإذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة). فالجواب الأول يراعي أن هناك محلاً للرخصة التي الكلام فيها وهي المباحة، لوجود قسم ثالث لم يذكره في السؤال، على ما فيه مما أشرنا إليه. والجواب الثاني ترق على هذا يقول: الرخصة موجودة حتى في المأمور به ولكن الطلب من جهة غير جهة كونه رخصة. فجهة العزيمة ظاهرة من نفس الطلب، وجهة الرخصة أنه حكم سهل انتقل إليه من حكم صعب مع بقاء دليل الصعب معمولاً به في الجملة، وإنما قلنا في الجملة لأنه ليس معمولاً به في حق الشخص الذي طولب بالرخصة. ولا يخفى عليك أنهم اشترطوا بقاء العمل به في حق الشخص نفسه، وإلا لخرج عن كونه رخصة إلى كونه عزيمة. قال الأبهري: إن المكلف إذا لم يبق مكلفاً عند طروّ العذر لم تثبت رخصة في حقه، لأن الرخصة إنما تكون في الأحكام التكليفية، والتكليف شرط لها، فلا يكون عدم تحريم إجراء كلمة الكفر على لسان المكره رخصة، لأن الإكراه يمنع التكليف. ومثله يقال في الإكراه على إفطار رمضان وإتلاف مال الغير، عدم تحريمه ليس رخصة. يعني لأن الدليل القائم على التحريم ليس باقياً بالنسبة لهذا الشخص، فلا رخصة إلا حيث يبقى دليل الصعب معمولاً به بالنسبة للشخص نفسه. وبهذا تعلم ما في هذا الجواب الثاني. هذا ولا يذهب عنك أنه عرّف الرخصة بما ينطبق على هذا فقال: (ما شرع من الأحكام لعذر شاق استثناء من حكم كلي) فلا يرد عليه ما تقدم.

(٢) عن عبد الله بن محمد بن أبي بكر قال كنا عند عائشة رضي الله عنها فجيء بطعام فقام القاسم بن محمد يصلي. فقالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا صلاة بحضرة طعام، ولا لمن دافعه الأخبثان»ـ أخرجه مسلم وأبو داود واللفظ له اهـ. تيسير.

(٣) كالصلاة في الأرض المغصوبة، يعني فهناك جهتان تسلط على إحداهما الطلب والعزيمة وعلى الأخرى الرخصة. كما توجه النهي والطلب في الصلاة في هذه المسائل على جهتين مختلفتين ولا مانع من ذلك ما دامت الجهة لم تتحد. فالغرض تقريب الجواب بذكر شبيه بالمقام.

(٤) هذا التفريع ظاهر على الجواب الأول. أما الثاني فلم يبين فيه إلا أن الترخيص له جهة غير جهة الطلب، أما كونه مباحاً في هذه الحالة فإنه لم يبينه هنا اعتماداً على ما سبق. ولذا قال (وقد مر بيان الخ).

فالذي يظهر من نصوص الرخص أنها بمعنى رفع الحرج، لا بالمعنى الآخر. وذلك ظاهر في قوله تعالى: ﴿فَمن اضْطُرَّ غيرَ باغٍ ولا عادٍ فلا إثمَ عليه﴾ [البقرة: ١٧٣] وقوله في الآية الأخرى: ﴿فإنّ الله غَفورٌ رحيم﴾ [المائدة: ٣] فلم يذكر في ذلك أن له الفعلِ والترك، وإنما ذكر أن التناول في حالِ الاضطرار يرفع الإثم. وكذلك قوله: ﴿فمَنْ كان مِنكم مَريضاً أو على سفَرٍ فعدّةٌ مِن أيّام أُخَر﴾ [البقرة: ١٨٤] ولم يقل: فله الفطر، ولا فليفطر[١]، ولا يجوز له؛ بل ذكر نفسِ العذر وأشار إلى أنه إن أفطر فعدّة من أيام أخر. وكذلك قولـه: ﴿فليسَ عليكم جُناحٌ أَنْ تَقْصُروا مِنَ الصّلاة﴾ [النساء: ١٠١] على القول[٢] بأن المراد القصر من عددِ الركَعات، ولم يقل: فلكم أن تقصروا، أو فإن شئتم فاقصروا. وقال تعالى في المكره: ﴿مَن كَفَرَ بالله مِن بَعدِ إيمانِه إلّا من أُكْرِه﴾ [النحل: ١٠٦] الآية إلى قوله: ﴿ولكنْ مَن شرَحَ بالكُفْرِ صَدْراً فعلَيْهِم غضبٌ مِن الله﴾ [النحل: ١٠٦] فالتقدير أن من أكره فلا غضب عليه، ولا عذاب يلحقه، إن تكلم بكلمة الكفر وقلبُه مطمئن بـالإيمان. ولم يقل: فله أن ينطق، أو إن شاء فلينطق. وفي الحديث[٣]: أَكْذِبُ امرأتي؟ قال له: «لا خيرَ في الكذب» قال له. أفأعِدُها وأقول لها؟ ـ قال: «لا جُناح عليك»[٤] ولم يقل له نَعم؛ ولا افعلْ إن شئت.

والدليل على أن التخيير غير مراد في هذه الأمور، أن الجمهور أو الجميع يقولون: من لم يتكلم بكلمة الكفر مع الإكراه مأجورٌ وفي أعلى الدرجات. والتخيير ينافي ترجيح أحد الطرفين على الآخر. فكذلك غيره[٥] من المواضع المذكورة وسواها.

---

(١) هذا ليس ظاهراً، لأن الكلام في أنه لم يذكر لفظاً يدل على التخيير بين الفعل والترك. فلا يتوهم أن يؤتى هنا بلفظ الأمر أو النهي. وهو أيضاً خلاف صنيعه السابق واللاحق.

(٢) نسب إلى طاوس والضحاك أن القصر يرجع لأحوال الصلاة من الإيماء وتخفيف التسبيح والتوجه إلى أي وجه شاء. وحينئذ يبقى الشرط في الآية على ظاهره (إن خفتم أن يفتنكم) إلا أنه على هذا أيضاً تكون رخصة، فلماذا قيد بقوله على القول الخ؟

(٣) أخرجه مالك كما في التيسير.

(٤) يقتضي أن الوعد وهو عارف أنه لا يقدر على الوفاء رخصة للزوج بالنسبة لامرأته.

(٥) تقدم له في مباحث المباح أن الصبر على عدم ذكر الكلمة مندوب. إلا أنه يبقى الكلام في قوله (فكذلك غيره) الذي يقتضي أن الجمهور أو الكل قائلون بأن ترك الرخصة أفضل، مع أن أبا حنيفة يقول بوجوب القصر والفطر، وتسمى رخصة إسقاط بحيث لا يصح منه الإتمام والصيام. والشافعي يقول إذا زادت المسافة عن مرحلتين كانا أفضل من الصيام والإتمام. قال عياض في الإكمال: (كون القصر سنة هو المشهور من مذهب مالك وأكثر أصحابه وأكثر العلماء من السلف والخلف) ونص المالكية على أن رخصة الجمع بين الظهرين والعشاءين للمسافر رخصة جائزة. والجائز بمعنى التخيير. فانظر هذا مع ما قاله المؤلف.

وأما الإباحة التي بمعنى التخيير ففي قوله تعالى: ﴿نِساؤُكُم حَرْثٌ لكُم فَأْتُوا حَرْثَكم أَنَّى شِئْتُم﴾ [البقرة: ٢٢٣] يريد كيف شئتم: مقبلة، ومدبرة وعلى جنب. فهذا تخيير واضح. وكذلك قوله: ﴿وكلا مِنها رَغداً حيثُ شِئْتُما﴾ [البقرة: ٣٥] وما أشبه ذلك. وقد تقدم في قسم خطاب التكليف فرق ما بين المباحين.

فإن قيل: ما الذي ينبني على الفرق بينهما؟

قيل ينبني عليه فوائد كثيرة، ولكن العارض في مسألتنا أنّا إنْ قلنا الرخصة مخيّر فيها حقيقة لزم أن تكون مع مقتضى العزيمة من الواجب المخير. وليس كذلك إذا قلنا إنها مباحة بمعنى رفع الحرج عن فاعلها، إذ رفع الحرج لا يستلزم التخيير. ألا ترى أنه موجود مع الواجب. وإذا كان كذلك، تبيّنّا أن العزيمة على أصلها من الوجوب المعيّن المقصود شرعاً. فإذا عمل بها لم يكن بين المعذور وبين غيره في العمل بها فرق؛ لكن العذر رفع التأثيم عن المنتقل عنها إن اختار لنفسه الانتقال. وسيأتي لهذا بسط إن شاء الله تعالى.

المسألة الخامسة:

الترخص المشروع ضربان:

أحدهما: أن يكون في مقابلة مشقة لا صبر عليها ـ طبعاً، كالمرض الذي يعجز معه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً، أو عن الصوم لفوت النفس ـ أو شرعاً؛ كالصوم المؤدي إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على إتمام أركانها وما أشبه ذلك.

والثاني: أن يكون في مقابلة مشقة بالمكلف قدرة على الصبر عليها. وأمثلته ظاهرة.

فأما الأول: فهو راجع إلى حق الله، فالترخص فيه مطلوب. ومن هنا جاء: «ليس مِنَ البِرِّ الصيامُ في السَّفرِ»[١] وإلى هذا المعنى يشير النهي عن الصلاة بحضرة الطعام أو وهو يدافعه الأخبثان: «وإذا حضر العَشاءُ وأقيمت الصلاةُ فابْدؤوا بالعَشاء»[٢] إلى ما كان نحو ذلك. فالترخص في هذا الموضع ملحق بهذا الأصل[٣]. ولا كلام أن الرخصة ههنا جارية

---

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي بلفظ (الصوم) ـ أقول: رواية النسائي وابن ماجة بلفظ (الصيام) كما ذكرها المؤلف.

(٢) أخرجه في التيسير عن الشيخين بالتقديم والتأخير في الجملتين ـ وفيه رواية أخرى عن الستة إلا النسائي «إذا وضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة فابدؤوا بالعشاء».

(٣) فهو راجع إلى حق الله لأنه لا يتأتى الحضور في الصلاة والإتيان بها على كمالها مع هذه الأمور.

مجرى العزائم. ولأجله قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف، وأن من لم يفعل ذلك فمات دخل النار.

وأما الثاني: فراجع إلى حظوظ العباد، لينالوا من رفق الله وتيسيره بحظ؛ إلا أنه على ضربين: أحدهما: أن يختص بالطلب حتى لا يعتبر فيه حال المشقة أو عدمها، كالجمع بعرفة والمزدلفة. فهذا أيضاً لا كلام فيه أنه لاحقٌ بالعزائم، من حيث صار مطلوباً مطلقاً طلب العزائم؛ حتى عده الناس سنة لا مباحاً. لكنه مع ذلك لا يخرج عن كونه رخصة. إذ الطلب الشرعي في الرخصة لا ينافي كونها رخصة؛ كما يقوله العلماء في أكل الميتة للمضطر. فإذاً هي رخصة من حيث وقع عليها حد الرخصة، وفي حكم العزيمة من حيث كانت مطلوبة طلب العزائم. والثاني: أن لا يختص بالطلب، بل يبقى على أصل التخفيف ورفع الحرج؛ فهو على أصل الإباحة. فللمكلف الأخذ بأصل العزيمة وإن تحمل في ذلك مشقة، وله الأخذ بالرخصة.

والأدلة على صحة الحكم على هذه الأقسام ظاهرة فلا حاجة إلى إيرادها. فإن تشوّف أحدٌ إلى التنبيه على ذلك فنقول:

أما الأول: فلأن المشقة إذا أدت إلى الإخلال بأصل كلي، لزم أن لا يعتبر فيه أصل العزيمة؛ إذ قد صار إكمال العبادة هنا والإتيان بها على وجهها يؤدي إلى رفعها من أصلها(١)، فالإتيان بما قدر عليها منها وهو مقتضى الرخصة هو المطلوب. وتقرير هذا الدليل مذكور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب.

وأما الثاني: فإذا فرض اختصاص الرخصة المعينة بدليل يدل على طلب العمل بها على الخصوص، خرجت من هذا الوجه عن أحكام الرخصة في نفسها؛ كما ثبت عند مالك طلب الجمع بعرفة والمزدلفة. فهذا وشبهه مما اختص عن عموم حكم الرخصة ولا كلام فيه.

وأما الثالث فما تقدم من الأدلة واضح في الإذن(٢) في الرخصة، أو في رفع الإثم عن فاعلها.

---

(١) أي عدم تحصيلها. هذا فيما كان المعجز فيه بالطبع. أما ما كان العجز فيه شرعاً كأمثلته المتقدمة فيكون رفعاً للكمال لا للأصل. وتأمله، فإن الحضور في الصلاة ليس ركناً. وقوله (إتما أركانها) إن كان معناه هو معنى استيفاء أركانها السابق له فظاهر. وإن كان معناه الإكمال الزائد على أصل الركن فلا يتأتى فيه ظاهر دليله.

(٢) ما تقدم له من الأدلة واضح في رفع الإثم لا في الإذن غايته أنه في آخر المسألة الرابعة بني على كل من الوجهين فائدته فراجعها.

المسألة السادسة:

حيث قيل[١] بالتخيير[٢] بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة، فللترجيح بينهما مجال رحب؛ وهو محل نظر. فلنذكر جملاً مما يتعلق بكل طرف من الأدلة.

فأما الأخذ بالعزيمة فقد يقال إنه أولى، لأمور:

أحدها: أن العزيمة هي الأصل الثابت المتفق عليه المقطوع به. وورود الرخصة عليه وإن كان مقطوعاً به أيضاً فلا بد أن يكون سببها مقطوعاً به في الوقوع. وهذا المقدار بالنسبة إلى كل مترخص غير متحقق إلا في القسم المتقدم[٣]. وما سواه لا تحقق فيه، وهو موضع اجتهاد، فإن مقدار المشقة المباح من أجلها الترخص غير منضبط. ألا ترى أن السفر قد اعتبر في مسافته ثلاثة أميال فأكثر، كما اعتبر أيضاً ثلاثة أيام بلياليهن. وعلة القصر المشقة، وقد اعتبر فيها أقل ما ينطلق عليه اسم المشقة. واعتبر في المرض أيضاً أقل ما ينطلق عليه الاسم؛ فكان منهم من أفطر لوجع أصبعه، كما كان منهم من قصر في ثلاثة أميال. واعتبر آخرون ما فوق ذلك. وكل مجال الظنون لا موضع فيه للقطع، وتتعارض فيه

---

(١) وأما إذا قيل برفع الإثم عن فاعلها فالظاهر أن الرجحان أخذاً للعزيمة مما تقدم له في آخر المسألة الرابعة من مسائل المباح حيث قال: (وأما قسم ما لا حرج فيه، فيكاد يكون شبيهاً باتباع الهوى المذموم لأنه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهي الكلي على الجملة) غير أن رجحان العزيمة يحتاج إلى تقييد بما إذا لم تصر الرخصة مطلوبة شرعاً كالجمع بمزدلفة مثلاً.

(٢) مع كونه لم يرتض هذا، وأقام الدليل على أن الإباحة في الرخصة بمعنى رفع الحرج، ولم يقم على هذا التخيير دليلاً ـ فرّع عليه ما أطال به في المسألتين السادسة والسابعة. ويبقى الكلام في المراد بالترجيح بعد فرض التخيير: هل المراد به أنه هو الأحب والمثاب عليه في نظر الشارع؟ ويدل هذا على ما يأتي له في أدلة ترجيح الأخذ بالعزيمة المفيد أنهم لما أخذوا بها مدحهم الله، وأن الأمر بالمعروف مستحب وإن أدى إلى الإضرار بالمال الخ. وإذا كان كذلك فكيف يتأتى أن يكون هنا تخيير؟! وقد تقدم له في المسألة الأولى في المباح بمعنى المخير فيه سبعة أدلة على أنه لا فرق بين الفعل والترك في نظر الشارع بالنسبة للمباح المخير فيه. وما عورضت به الأدلة دفعه كله، وحقق أنه لا فرق بين الفعل والترك. فلم يبق إلا أن يكون غرضه بالترجيح هنا أمر آخر غير كونه محبوباً للشارع ومطلوباً ومثاباً عليه. فلينظر ما هو معنى كونه أولى وأرجح في نظر الشارع غير هذه المعاني؟ حتى لا يتنافى كلامه هنا مع كلامه في المباح فيما سبق. فقد يقال إن مراده بالترجيح الأخذ بما هو أحوط فقط وإن لم يكن بالغاً مبلغ الاستحباب والثواب عليه، كما يشير إليه قوله (وهو محل الترجح والاحتياط). ولكن يبقى الكلام في الأدلة الآتية. وسيأتي له ـ في آخر المسألة السابعة قبل الفصل الأول ـ أن الأحروية في الأخذ بالعزيمة تارة تكون بمعنى الندب وتارة تكون بمعنى الوجوب. فتنبه للتوفيق بين كلامه في هذه المواضع، فإنه يحتاج إلى فطنة وقوة ذاكرة للجمع بين أطراف الكلام في هذا المقام الذي طالت جولته فيه.

(٣) وهو ما ألحق بالعزائم بقسميه. وقوله (وما سواه) هو القسم الثالث.

الظنون، وهو محل الترجح والاحتياط. فكان من مقتضى هذا كله أن لا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب.

والثاني: أن العزيمة راجعة إلى أصل في التكليف كلي؛ لأنه مطلق عام على الأصالة في جميع المكلفين. والرخصة راجعة إلى جزئي بحسب بعض المكلفين ممن له عذر، وبحسب بعض الأحوال وبعض الأوقات في أهل الأعذار، لا في كل حالة ولا في كل وقت، ولا لكل أحد. فهو كالعارض الطارىء على الكلي. والقاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي، فالكلي مقدم؛ لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية، والكلي يقتضي مصلحة كلية. ولا ينخرم نظام في العالم بانخرام المصلحة الجزئية؛ بخلاف ما إذا قدّم اعتبار المصلحة الجزئية، فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها. فمسألتنا كذلك. إذ قد علم أن العزيمة بالنسبة إلى كل مكلف أمر كلي ثابت عليه. والرخصة إنما مشروعيتها أن تكون جزئية، وحيث يتحقق الموجب. وما فرضنا الكلام فيه[١] لا يتحقق في كل صورة تفرض إلا والمعارض الكلي ينازعه. فلا ينجي من طلب الخروج عن العهدة إلا الرجوع إلى الكلي، وهو العزيمة.

والثالث: ما جاء في الشريعة من الأمر[٢] بالوقوف مع مقتضى الأمر والنهي مجرداً، والصبر عل حلوه ومرّه، وإن انتهض موجب الرخصة. وأدلة ذلك لا تكاد تنحصر. من ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذينَ قال لهُم الناسُ إنّ الناسَ قد جَمَعوا لكُم فَاخْشَوْهم﴾ [آل عمران: ١٧٣]. فهذا مظنة التخفيف، فأقاموا على الصبر والرجوع إلى الله، فكان عاقبة ذلك ما أخبر الله به[٣]. وقال تعالى: ﴿إذْ جَاءُوكم مِن فَوقِكم ومِن أسفَلَ مِنكم وإذْ زاغَتِ الأنصارُ وبلَغَتِ القلوبُ الحَناجِر﴾ [الأحزاب: ١٠] إلى آخر القصة حيث قال: ﴿رِجالٌ صَدَقوا ما عاهَدوا الله عليْه﴾ [الأحزاب: ٢٣] فمدحهم بالصدق مع حصول الزلزال الشديد، والأحوال الشاقة التي بلغت القلوب فيها الحناجر. وقد عرض النبي ﷺ على أصحابه أن يُعطوا الأحزاب من ثمار المدينة، لينصرفوا عنهم فيخف عليهم الأمر، فأبوا من ذلك

---

(١) وهو القسم الثالث.

(٢) وهل مع الأمر يكون مجرد احتياط، أم يقتضي هذا الأمر أن يكون أفضل مثاباً عليه؟ وكيف ينبني هذا على التخيير؟

(٣) ومنه (واتبعوا رضوان الله) وأي ثواب أجزل من رضوان الله؟ وفي الآية بعدها: ﴿ليجزي الله الصادقين بصدقهم﴾ فكلا الآيتين فيه الجزاء والثواب. ولا يكون مع التخيير. وبالجملة لو ترك الأدلة التي فيها طلب الأخذ بالعزيمة والثواب عليها لكان موافقاً لأصل الموضوع من بناء المسألة على التخيير.

وتعززوا بالله وبالإسلام(١)، فكان ذلك سبباً لمدحهم والثناء عليهم. وارتدت العرب عند وفاة النبي ﷺ، فكان الرأي من الصحابة رضي الله تعال عنهم ـ أو من بعضهم غير أبي بكر ـ استئلافهم بترك أخذ الزكاة ممن منعها منهم، حتى يستقيم أمر الأمة، ثم يكون ما يكون، فأبى أبو بكر رضي الله عنه، فقال: والله لأقاتلهن حتى تنفرد سالفتي. والقصة مشهورة(٢). وأيضاً قال الله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بالله مِن بعدِ إيمانِه إلاّ مَن أُكرِه﴾ [النحل: ١٠٦] الآية! فأباح التكلم بكلمة الكفر، مع أن ترك ذلك أفضل عند جميع الأمة أو عند الجمهور وهذا جار في قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن الأمر مستحب، والأصل

---

(١) جاء في الزرقاني على المواهب (جـ ٢ ـ ص ١٣١) ما يأتي: وذكر ابن إسحاق ما حاصله أنه ﷺ أراد أن يعطي عيينة بن حصن ومن معه ثلث ثمار المدينة على أن يرجعوا، فمنعه السعدان وقالا: (كنا نحن وهم على الشرك لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة الأبقري أو بيع أفحين. أكرمنا الله بالإسلام وأعزنا بك وبه، نعطيهم أموالنا؟ ما لنا بهذا من حاجة. والله ما نعطيهم إلا السيف حتى يحكم) فقال ﷺ: (أنت وذاك) وروى البزار والطبراني عن أبي هريرة: أتى الحارث إلى النبي ﷺ فقال: يا محمد ناصفنا ثمر المدينة، وإلا ملأناها عليك خيلاً ورجالاً. فقال: حتى استأمر السعود، سعد بن عبادة وسعد بن معاذ وسعد بن الربيع وسعد بن خيثمة وسعد بن مسعود. فكلهم قالوا والله ما أعطينا الدنية في أنفسنا في الجاهلية. فكيف وقد جاء الإسلام؟ فأخبر الحارث فقال: غدرت يا محمد اهـ.

(٢) لا يخفى على المطلع على أخبار هذه الردّة أنه لم يبق مذعن لأحكام الإسلام من قبائل العرب إلا قريش وثقيف والأنصار، واضطرمت نار الفتنة في سائر الجزيرة؛ فتجمع القبائل قرب المدينة، وأرسلوا وفودهم إلى أبي بكر على أن يقيموا الصلاة ولا يؤدوا الزكاة، لأنهم اعتبروها كإتاوة لا تتفق مع عزة نفوس العرب، وقام متنبئون من العرب ذكوراً وإناثاً، فارتد معهم كثير ممن لم تخالط بشاشة الإيمان قلوبهم ـ وهكذا أصبح أكثر القبائل بين باغ ومرتدّ، بل شاع تسمية الكل مرتدين (ردة عامة أو خاصة)، وكان جيش المسلمين إذ ذاك مع أسامة بالشام. فكاد يجمع الصحابة على أنه ليس من المصلحة حرب جزيرة العرب كلها، وأن الضرورة تقضي باستئلاف مانعي الزكاة بعدم طلبها منهم. فأرادوا أن يأخذوا إذ ذاك بالرخصة في عدم حرب هؤلاء البغاة حتى لا يتعرض الإسلام لطعنة نجلاء تقضي عليه في مهده، وأن يتربصوا حتى يقوي أمر المسلمين بانطفاء هذه الفتن، ثم يكون الرجوع للجهاد لإعلاء كلمة الله الذي هو واجب ضروري من أقوى العزائم فأبى أبو بكر وتشدّد وأقسم، وحاجّهم فحجهم ورجعوا إلى رأيه، وقال عمر كلمته المشهورة، فمعنى الحق في كلام عمر أنه الأوفق بالمصلحة. وهذا لا ينافي أنه اجتهد ورأى المصلحة في الحرب، واجتهدوا بقبول الرخصة خوفاً على الإسلام، فمحل الخلاف الترجيح بين الأخذ بالعزيمة كما هو رأيه، أو الأخذ بالرخصة المتحقق سببها كما هو رأي غيره ـ ومعلوم أن أسباب الرخص ظنية، والظنون تتعارض كما قاله المؤلف ـ ثم انشرح صدرهم لموافقته. فكان رأيه الأوفق فأذعن البغاة. وشرّد المتنبئون، وسكنت الجزيرة، وسار الإسلام في طريقه.

وبهذا تبين أن هذا المثال كسابقه من الأمثلة التي يستدل بها على ترجيح الأخذ بالعزيمة مع انتهاض موجب الرخصة. فلم يكن رأي الصحابة خطأ في وجود سبب الرخصة، حتى يقال إنه لا يظهر في هذه القصة معنى الرخصة والعزيمة كما اعترض به بعضهم.

مستتب، وإن أدى إلى الإضرار بالمال والنفس؛ لكن يزول الانحتام ويبقى ترتب الأجر على الصبر على ذلك.

ومن الأدلة قوله عليه الصلاة والسلام: «إنّ خَيراً لأحدكم أن لا يَسألَ مِن أحدٍ شيئاً»[1] فحمله الصحابة رضي الله عنهم على عمومه؛ ولا بد أن يلحق من التزمَ هذا العقد مشقات كثيرة فادحة، ولم يأخذوه إلا على عمومه حتى اقتدى بهم الأولياء: منهم أبو حمزة الخراساني، فاتفق له ما ذكره القشيري وغيره من وقوعه في البئر، وقد كان هذا النمط مما يناسب استثناؤه[2] من ذلك الأصل؛ وقصة الثلاثة الذين خُلِّفوا[3] حتى أتوا رسول الله ﷺ وصدقوه، ولم يعتذروا له في موطن كان مظنة للاعتذار، فمدحوا لذلك، وأنزل الله توبتهم ومَدْحَهم في القرآن بعد ما ضاقت عليهم الأرضُ بما رحُبَتْ، وضاقت عليهم أنفسهم، ولكن ظنوا أن لا ملجأ من الله لا إليه، ففتح لهم باب القبول وسمَّاهم صادقين، لأخذهم بالعزيمة دون الترخص[4] وقصة عثمان بن مظعون وغيره[5] ممن كان في أول الإسلام

---

(١) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله قد قلت لي. إن خيراً لك ألا تسأل أحداً من الناس شيئاً، قال: إنما ذلك أن تسأل. وما آتاك الله من غير مسألة فإنما هو رزق رزقه الله، أخرجه الطبراني وأبو يعلي بإسناد لا بأس به ـ وعن عطاء بن يسار أن رسول الله ﷺ أرسل إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعطاء. فرده عمر. فقال له رسول الله ﷺ: لم رددته؟ فقال: يا رسول الله؟ أليس أخبرتنا أن خيراً لأحدنا ألا يأخذ من أحد شيئاً؟ فقال رسول الله ﷺ: إنما ذلك عن المسألة الخ . . . رواه مالك هكذا مرسلاً، ورواه البيهقي عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: فذكر بنحوه ـ اهـ ترغيب.

(٢) فيكون رخصة. ولكنهم لم يأخذوا بها، وما ذاك إلا لأولوية العزيمة.

(٣) في حديث طويل أخرجه الخمسة كما في التيسير.

(٤) كقصة أبي بكر لما قبل من ابن الدغنة ترك جواره وبقي مستعلناً بشعائر الإسلام اعتماداً على جوار الله، مع تألب الكفار عليه ألا يستعلن بالقرآن خشية على من كان يسمعه من نسائهم وشبانهم أن يميلوا إلى الإسلام.

(٥) كان من السهل التمسك بالأعذار العامة في حق الثلاثة، إذ كان الوقت قيظاً والسفر بعيداً، وكان أوان جني الثمار، ولا داعي لأعذار خاصة. وقد قال كعب إنه أوتي جدلاً لم يؤته غيره. فكان يتأتى له أن يحسن الاعتذار مع لزوم الصدق. وهلال بن أمية كان شيخاً مسناً، فعذره الخاص مقبول أيضاً. وقد اعتذر بضعة وثمانون فقبل منهم عليه الصلاة والسلام واستغفر لهم ولم يثبت أن هؤلاء جميعاً منافقون ـ وإن كانت عبارة كعب في رواية القصة ربما يؤخذ منها أن أكثرهم كانوا كذلك ـ فالثلاثة لم يرتضوا المواربة بالأعذار العامة أو الأعذار الخاصة الضعيفة، وتحملوا مشاق الصدق وأثره، فمكثوا في البلاء خمسين يوماً يبكون وينتحبون. وكان لهم منجي منه بعذر عام أو خاص صادق ولو ضعيفاً، فكان يقبل منهم ويستغفر لهم. فتركوا الرخصة لهذه العزيمة كما قال المؤلف.

لا يقدر على دخول مكة إلا بجوار، ثم تركوا الجوار رِضىً بجوار الله، مع ما نالهم من المكروه، ولكن هانت عليهم أنفسهم في الله فصبروا إيماناً بقوله: ﴿إنّما يُوَفَّى الصابرون أجْرَهُم بغَير حِسَاب﴾ [الزمر: ١٠] وقال تعالى: ﴿لتبلَوُنّ في أموالِكم وأنفُسِكم، ولَتَسْمَعُنَّ مِنَ الّذين أوتُوا الكتابَ مِن قبلكم ومِنَ الذين أشرَكوا أذًى كثيراً. وإن تصْبِروا وتتّقوا فإنّ ذلك مِنْ عَزمِ الأمور﴾ [آل عمران: ١٨٦] وقال لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿فَاصْبِرْ كما صبرَ أولُـو العزمِ مِنَ الرُّسُل﴾ [الأحقاف: ٣٥] وقال: ﴿ولِمَنِ انْتَصَرَ بعد ظُلمِه فأولئكَ ما علَيْهِم مِنْ سبيل﴾ [الشورى: ٤١] ثم قـال: ﴿ولِمَنْ صَبَرَ وغَفَـرَ إنَّ ذلكَ لمِنْ عَـزْمِ الأمور﴾ [الشورى: ٤٣] ولمّا نزلت هذه الآية: ﴿وإن تُبْدُوا ما في أنفُسكم أو تُخْفُوه يُحاسُبْكُمْ بِهِ الله﴾ [البقرة: ٢٨٤] الآية، شق ذلك على الصحابة، فقيل لهم قولوا: سمعنا وأطعنا، فقالوها: فألقى الله الإيمان في قلوبهم، فنزلت: ﴿آمَنَ الرسولُ بما أُنزِلَ إليْهِ مِنْ رَبِّه﴾ [البقرة: ٢٨٥] الآية[١]. وجهّز النبي ﷺ أسامة في جيش إلى الشام قبيل موته، فتوقف خروجه بمرضه عليه السلام، ثم جاء موته، فقال الناس لأبي بكر: إحبِسْ أسامة بجيشه تستعين به على من حاربك من المجاورين لك[٢] ـ فقال: لو لعب الكلاب بخلاخيل نساء أهل المدينة، ما رددت جيشاً أنفذه رسول الله ﷺ. ولكن سأل أسامةَ أن يترك له عمر، ففعل، وخرج فبلغ الشام ونكأ في العدوّ بها، فقالت الروم: إنهم لم يضعفوا بموت نبيهم. وصارت تلك الحالة هيبة في قلوبهم لهم. وأمثال هذا كثيرة مما يقتضي الوقوف مع العزائم وترك الترخص؛ لأن القوم عَرفوا أنهم مبتلَون: وهو:

الوجه الرابع: وذلك أن هذه العوارض الطارئة وأشباهها مما يقع للمكلفين من أنواع

---

(١) أين الرخصة هنا متى كانت آية (آمن الرسول) ناسخة؟ وكذا لو قيل أنها محكمة على معنى: (إن تبدوا ما استقر في أنفسكم من الأخلاق الذميمة كالكبر والحسد وكتمان الشهادة أو تخفوه يحاسبكم به الله) فلا رخصة أيضاً. إنما يكون موضع رخصة إذا بقي الحكم الصعب معمولاً به ورفع الحرج في فعله عند المشقة. وأين هذا؟ فإذا كان مناط دليله ما ذكره بقوله (فشق عليهم فقيل لهم قولوا سمعنا فقالوها الخ) ـ يعني فليس كلامه فيما بين الآيتين بل في الآية مع بقية القصة التي ذكرها ـ قلنا أيضاً نعم يكون تكليفاً شاقاً. ولكن أين الرخصة التي كان يمكنهم الأخذ بها في مقابلته فتركوها لأنه أفضل من الترخص؟

(٢) قامت القبائل المرتدة بمحاربة المسلمين حول المدينة واشتد الأمر عليهم جداً، وفي الوقت نفسه لا يترخص باستبقاء جيس أسامة وفيه وجوه الصحابة وأعيانهم وأقوى المقاتلة من المؤمنين. لا شك أن هذا كان محل الرخصة في بقاء الجيش، ولكنه أخذ بالعزيمة والعزم، فكان خيراً. رضي الله عنه. قال ابن مسعود: لقد قمنا بعد رسول الله ﷺ مقاماً كدنا نهلك فيه، لولا أن منّ الله علينا بأبي بكر، حتى أجمعنا على ألا نقاتل على بنت مخاض فغرم الله لأبي بكر على قتالهم.

المشاق، هي مما يقصدها الشارع[١] في أصل التشريع. أعني أن المقصود في التشريع إنما هو جار على توسع مجاري العادات؛ وكونه شاقاً على بعض الناس أو في بعض الأحوال مما هو على غير المعتاد، لا يخرجه عن أن يكون مقصوداً له؛ لأن الأمور الجزئية لا تخرم الأصول الكلية، وإنما تستثني ـ حيث تستثني ـ نظراً إلى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد؛ والبقاء على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للمجتهد؛ والخروج عنه لا يكون إلا بسبب قوي. ولذلك لم يُعمل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر، في غيره؛ كالصنائع الشاقة في الحضر، مع وجود المشقة التي هي العلة في مشروعية الرخصة، فإذاً لا ينبغي الخروج عن حكم العزيمة مع عوارض المشقات التي لا تطرد ولا تدوم، لأن ذلك جارٍ أيضاً في العوائد الدنيوية، ولم يخرجها ذلك عن أن تكون عادية. فصار عارض المشقة ـ إذا لم يكن كثيراً أو دائماً ـ مع أصل عدم المشقة، كالأمر المعتاد أيضاً. فلا يخرج عن ذلك بالأصل.

لا يقال: كيف يكون اجتهادياً؟ وفيه نصوص كثيرة؛ كقوله: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيرَ باغٍ ولا عادٍ فلا إثمَ عليه﴾ [البقرة: ١٧٣] وقوله: ﴿فمَن كـان مِنكم مَريضـاً أو على سفَر﴾ [البقرة: ١٨٤] الآية. (إن الله يُحبُّ أنْ تُؤتَى رُخَصُه)[٢] إلى غير ذلك مما تقدم وسواه مما في معناه.

لأنا نقول: حالة الاضطرار قد تبين أن الذي يخاف معه فوت الروح[٣] وذلك لا يكون إلا بعد العجز عن العبادات والعادات، وهو في نفسه عذر أيضاً. وما سوى ذلك فمحمول على تحقق المشقة[٤] التي يعجز معها عن القيام بالوظائف الدينية أو الدنيوية، بحيث ترجع العزيمة إلى نوع من تكليف ما لا يطاق، وهو منتف سمعاً. وما سوى ذلك من المشاق مفتقر إلى دليل يدل على دخوله تحت تلك النصوص. وفيه تضطرب أنظار النظار كما تقدم؛ فلا معارضة بين النصوص المتقدمة وبين ما نحن فيه. وسبب ذلك ـ وهو روح هذا الدليل ـ هو أن هذه العوارض الطارئة تقع للعباد ابتلاءً واختباراً لإيمان المؤمنين، وتردد المترددين، حتى يظهر للعِيان مَن آمن بربه على بينة، ممن هو في شك. ولو كانت التكاليف كلها يخرم كلياتِها كلُّ مشقة عرضت، لانخرمت الكليات كما تقدم، ولم يظهر لنا شيء من ذلك، ولم

---

(١) ولا ينافيه ما يأتي في كتاب المقاصد من أن الشارع لم يقصد من التكليف بالشاق الإعنات فيه. بل ما يأتي في المسألتين السادسة والسابعة من النوع الثاني من المقاصد يوضح هذا المقام.

(٢) تقدم (ص ١٢٧).

(٣) أي أو العضو.

(٤) تقدم أن ذلك فيما لم يحد فيها حد شرعي، كالسفر مثلاً وجمع العشاءين بمزدلفة.

يتميز الخبيث من الطيب. فالابتلاء في التكاليف واقع ولا يكون إلا مع بقاء أصل العزيمة، فيبتلى المرء على قدر دينه.

قال تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكم أيُّكم أحسَنُ عملاً﴾ [هود: ٧] ﴿الٓم* أحَسِبَ الناسُ أن يُتركُوا أن يقولوا آمنّا وهُم لا يُفتَنون* ولَقد فَتَنَّا الّـذينَ من قَبْلِهِم﴾ [العنكبوت: ١ ـ ٣] الآيـة. ﴿لتُبْلَوُنَّ في أموالِكُم وأنْفُسِكم﴾ [آل عمران: ١٨٦] ثم قال: ﴿وإنْ تَصْبِرُوا وتَتَّقُوا فإنّ ذٰلِكَ مِن عَزمِ الأمور﴾ [آل عمران: ١٨٦] ﴿ولنَبْلُوَنّكُم حتى نَعْلَمَ المُجاهدينَ مِنكم والصّابِرين ونَبْلُـو أخْبارَكُم﴾ [محمد: ٣١] ﴿ولِيُمَحِّصَ الله الـذينَ آمنوا ويَمْحَقَ الكـافرينَ﴾ [آل عمـران: ١٤١] ﴿ولَنَبْلُوَنَّكُم بشيءٍ مِنَ الخوْفِ والجُـوعِ ونَقْصٍ مِنَ الأمْوالِ والأنْفُسِ والثَّمراتِ. وبَشِّر الصّابِرين﴾ [البقرة: ١٥٥] إلى آخرها، فأثنى عليهم بأنهم صبروا لها، ولم يخرجوا بها عن أصل ما حملوه إلى غيره. وقولُه: ﴿ولَنَبْلُوَنَّكم بشيءٍ﴾ [البقرة: ١٥٥] يدل على أن هذه البلوى قليلة الوقوع بالنسبة إلى جمهور الأحوال، كما تقدم في أحوال التكليف. فإذا كان المعلوم من الشرع في مثل هذه الأمور طلب الاصطبار عليها، والتثبت فيها، حتى يجري التكاليف على مجراه الأصلي، كان الترخص على الإطلاق كالمضادّ لما قصده الشارع من تكميل العمل على أصالته لتكميل الأجر.

والخامس: أن الترخص إذا أخذ به في موارده على الإطلاق، كان ذريعة إلى انحلال عزائم المكلفين في التعبد على الإطلاق، فإذا أخذ بالعزيمة كان حريًّا بالثبات في التعبد، والأخذ بالحزم فيه.

بيان الأول أن الخير عادة، والشر لجاجة. وهذا مشاهد محسوس، لا يحتاج إلى إقامة دليل. والمتعود لأمر يسهل عليه ذلك الأمر ما لا يسهل على غيره، كان خفيفاً في نفسه أو شديداً. فإذا اعتاد الترخص صارت كل عزيمة في يده كالشاقة الحرجة، وإذا صارت كذلك لم يقم بها حقَّ قيامها، وطلب الطريق إلى الخروج منها. وهذا ظاهر، وقد وقع هذا المتوقع في أصول كلية، وفروع جزئية؛ كمسألة الأخذ بالهوى في اختلاف أقوال العلماء، ومسألة إطلاق القول بالجواز عند اختلافهم بالمنع والجواز، وغير ذلك مما نُبّه عليه في أثناء الكتاب أو لم ينبه عليه.

وبيان الثاني ظاهر أيضاً مما تقدم، فإنه ضده.

وسبب هذا كله أن أسباب الرخص أكثر ما تكون مقدرة ومتوهمة، لا محققة. فربما عدها شديدة وهي خفيفة في نفسها، فأدى ذلك إلى عدم صحة التعبد، وصار عمله ضائعاً

وغير مبني على أصل. وكثيراً ما يشاهد الإنسان ذلك، فقد يتوهم الإنسان الأمور صعبة، وليست كذلك إلا بمحض التوهم. ألا ترى أن المتيمم لخوف لصوص أو سباع، إذا وجد الماء في الوقت أعاد عند مالك لأنه عدَّه مقصّراً؛ لأن هذا يعتري في أمثاله مصادمة الوهم المجرد الذي لا دليل عليه. بخلاف ما لو رأى اللصوص أو السباع وقد منعته من الماء، فلا إعادة هنا، ولا يعد هذا مقصراً. ولو تتبع الإنسان الوهم لرمى به في مهاو بعيدة، ولأبطل عليه أعمالاً كثيرة، وهذا مطرد في العادات، والعبادات، وسائر التصرفات.

وقد تكون شديدة، ولكن الإنسان مطلوب بالصبر في ذات الله، والعمل على مرضاته. وفي الصحيح: «مَنْ يَصْبِرْ يُصَبِّرْهُ الله[1]» وجاء في آية الأنفال ـ في وقوف الواحد للاثنين بعدما نسخ وقوفه للعشرة ـ: (والله مَعَ الصَّابرين) قال بعض الصحابة لما نزلت نقص من الصبر بمقدار ما نقص من العدد. هذا بمعنى الخبر، وهو موافق للحديث والآية.

والسادس: أن مراسم الشريعة مضادة للهوى من كل وجه، كما تقرر في كتاب المقاصد من هذا الكتاب. وكثيراً ما تدخل المشقات وتتزايد من جهة مخالفة الهوى. واتّباعُ الهوى ضدّ اتّباع الشريعة. فالمتبع لهواه يشق عليه كل شيء، سواء أكان في نفسه شاقاً أم لم يكن؛ لأنه يصده عن مراده، ويحول بينه وبين مقصوده. فإذا كان المكلف قد ألقى هواه ونهى نفسه عنه، وتوجه إلى العمل بما كلف به، خفّ عليه؛ ولا يزال بحكم الاعتياد يداخله حُبُّه، ويحلو لهُ مرُّه، حتى يصير ضده ثقيلاً عليه، بعدما كان الأمر بخلاف ذلك. فصارت المشقة وعدمها إضافية تابعة لغرض المكلف. فربّ صعب يسهل لموافقة الغرض، وسهل يصعب لمخالفته.

فالشاق على الإطلاق في هذا المقام ـ وهو ما لا يطيقه من حيث هو مكلف[2]، كان مطيقاً له بحكم البشرية أم لا ـ هذا لا كلام فيه؛ إنما الكلام في غيره مما هو إضافي لا يقال فيه إنه مشقة على الإطلاق، ولا إنه ليس بمشقة على الإطلاق. وإذا كان دائراً بين الأمرين، وأصلُ العزيمة حقيقي ثابت، فالرجوع إلى أصل العزيمة حق، والرجوع إلى الرخصة ينظر فيه بحسب كل شخص، وبحسب كل عارض. فإذا لم يكن في ذلك بيان قطعي، وكان أعلى ذلك الظنّ، الذي لا يخلو عن معارض، كان الوجه الرجوع إلى الأصل، حتى يثبت أن المشقة المعتبرة في حق هذا الشخص حق. ولا تكون حقاً على الإطلاق حتى تكون

(١) رواه في الترغيب والترهيب بلفظ (يتصبر) وهو جزء من حديث طويل رواه مالك والشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي.

(٢) وهو الذي أشار إليه أول المسألة الخامسة بقوله (أو شرعاً كالصوم) الخ.

بحيث لا يستطيعها. فتلحق حينئذ بالقسم الأول الذي لا كلام فيه. هذا إذا لم يأت دليل من خارج يدل على اعتبار الرخصة والتخفيف مطلقاً؛ كفطره عليه الصلاة والسلام في السفر، حين أبى الناس من الفطر وقد شق الصوم عليهم. فهذا ونحوه أمر آخر يرجع إلى ما تقدم من الأقسام. وإنما الكلام في غيره. فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى. والأخذ بها في محال الترخص أحرى.

فإن قيل فهل الوقوف مع أصل العزيمة من قبيل الواجب أو المندوب على الإطلاق[١]؟ أم ثَم انقسام؟

فالجواب أن ذلك يتبين بتفصيل أحوال المشقات وهي:

المسألة السابعة:

فالمشقات التي هي مظانّ التخفيفات في نظر الناظر، على ضربين:

أحدهما: أن تكون حقيقية وهو معظم ما وقع فيه الترخص؛ كوجود المشقة المرضيّة والسفرية، وشبه ذلك مما له سبب معيّن واقع.

والثاني: أن تكون توهمية مجردة، بحيث لم يوجد السبب المرخص لأجله، ولا وجدت حكمته[٢] وهي المشقة، وإن وجد منها شيء لكن غير خارج عن مجاري العادات.

فأما الضرب الأول: فإما أن يكون بقاؤه على العزيمة يُدخل عليه فساداً لا يطيقه طبعاً أو شرعاً، ويكون ذلك محققاً، لا مظنوناً ولا متوهماً، أوْ لا. فإن كان الأول فرجوعه إلى الرخصة مطلوب، ورجع إلى القسم الذي لم يقع الكلام فيه، لأن الرخصة هنا حق لله. وإن كان الثاني ـ وهو أن يكون مظنوناً ـ فالظنون تختلف، والأصل البقاء على أصل العزيمة. ومتى قوي الظن ضعف مقتضى العزيمة، ومتى ضعف الظن قوي؛ كالظان[٣] أنه غير قادر

(١) بقطع النظر عن قوله قبله (وإنما الكلام في غيره فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى) فهو سؤال من يريد التثبت من الموضوع بأكمله، بالجواب المبني على التفصيلات التي يذكرها، بعد ما ذكر تفاصيل كثيرة لم تنضبط بضابط مملوك باليد. فغرضه التمهيد لإعطاء هذا الضابط.

(٢) إذا لم يوجد السبب فلا توجد حكمته، فما فائدة ذكره؟ وهو لم يدرج في التوهمية صورة وجود السبب فعلاً مع عدم وجود حكمته، أو وجودها غير خارجة عن مجاري العادات، بل بقصرها على ما لم يتحقق فيه السبب. وهذا متعين، وإلا كان مثل السفر مع الترفه مما لا يصح فيه القصر والفطر أو مما يختلف فيه. وليس كذلك.

(٣) المثال لقوة الظن وضعفه باعتبار الفرضين، وقوله: (دخل في الصوم مثلاً فلم يطق الإتمام فلم يقدر فقعد) أي أنه جرب نفسه في هذا المرض قبل هذا اليوم في الصوم، أو قبل هذه الصلاة في صلاة =

على الصوم مع وجود المرض الذي مثله يفطر فيه، ولكن إما أن يكون ذلك الظن مستنداً إلى سبب معين، وهو أنه دخل في الصوم مثلاً فلم يطق الإتمام، أو الصلاة مثلاً فلم يقدر على القيام فقعد، فهذا هو الأوّل، إذ ليس عليه ما لا يقدر عليه. وإما أن يكون مستنداً إلى سبب مأخوذ[١] من الكثرة، والسبب موجود عيناً، بمعنى أن المرض حاضر ومثله لا يقدر معه على الصيام، ولا على الصلاة قائماً أو على استعمال الماء، عادةً، من غير أن يجرب نفسه في شيء من ذلك، فهذا قد يلحق بما قبله ولا يقوى قوّته. أما لحوقه به فمن جهة وجود السبب. وأما مفارقته له فمن جهة أن عدم القدرة لم يوجد[٢] عنده؛ لأنه إنما يظهر عند التلبس بالعبادة. وهو لم يتلبس بها على الوجه المطلوب في العزيمة، حتى يتبين له قدرته عليها وعدم قدرته. فيكون الأولى هنا الأخذ بالعزيمة، إلى أن يظهر بعدما ينبني عليه.

وأما الضرب الثاني: وهو أن تكون توهمية، بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة، فلا يخلو أن يكون للسبب عادة مطردة في أنه يوجد بعد أو لا. فإن كان الأول فلا يخلو أن يوجد أولاً؛ فإن وجد فوقعت الرخصة موقعها ففيه خلاف، أعني في إجراء العمل بالرخصة لا في جواز الإقدام ابتداء، إذ لا يصح[٣] أن يبنى حكم على سبب لم يوجد بعد، بل لا يصح البناء على سبب لم يوجد شرطه وإن وجد السبب وهو المقتضي للحكم؛ فكيف إذا لم يوجد نفس السبب؟ وإنما الكلام في نحو الظانّ أنه تأتيه الحمّى غداً بناء على عادته في أدْوارها، فيفطر قبل مجيئها؛ وكذلك الطاهر إذا بنت على الفطر ظناً أن حيضتها ستأتي ذلك اليوم. وهذا كله أمر ضعيف جداً. وقد استدل بعض العلماء على صحة هذا الاعتبار في إسقاط الكفارة عنها بقوله تعالى: ﴿لَوْلا كِتابٌ مِنَ الله سَبَقَ لَمَسَّكُم فيما أخذْتُم عَـذابٌ عَظِيم﴾ [الأنفال: ٦٨] فإن هذا إسقاط للعقوبة للعلم[٤] بأن الغنائم ستباح لهم. وهذا غير

= سابقة، فلم يطق، فصار لذلك عنده ظن قوي في الصلاة الحاضرة أو اليوم الحاضر بأنه لا يقدر. وليس الغرض أنه فعل ذلك في نفس هذا اليوم للصوم أو نفس هذه الصلاة فعجز، لأنه حينئذ يكون العجز محققاً لا مظنوناً فيختل نظم كلامه. وهو ظاهر. فقوله (فهذا هو الأول) أي حكمه حكمه. وقوله (إذ ليس عليه ما لا يقدر عليه) أي ولو بظن قوي كمثاله.

(١) أي مأخوذ أثره وما يترتب عليه من كثرة التجارب في هذا السبب الحاصل بالفعل. وتكون التجارب من غيره، أو من نفسه في زمن بعيد لا يقاس عليه، حتى يغاير ما قبله.

(٢) أي بمقتضى ظن قوي جاء له من تجربة في نفسه، وإنما عنده ظن بسبب كثرة التجارب في غيره. أو في نفسه لكن في زمن مضى بعيداً بحيث يحتمل تغير الحال.

(٣) أي فلا يجوز الإقدام عليه.

(٤) على أحد التفاسير في الآية، وعدّه في روح المعاني تكلفاً فراجعه.

ما نحن فيه؛ لأن كلامنا فيما يترتب على المكلف من الأحكام الشرعية، وترتبُ العذاب هنا ليس براجع إلى ترتب شرعي، بل هو أمر إلَهي كسائر العقوبات اللاحقة للإنسان من الله تعالى بسبب ذنوبه؛ من قوله تعالى: ﴿وما أصابَكُم مِن مُصِيبةٍ فَبِما كَسَبَتْ أيْديكُم﴾ [الشورى: ٣٠].

وأما إن لم يكن للسبب عادة مطّردة فلا إشكال هنا.

والحاصل من هذا التقسيم أن الظنون والتقديرات غير المحققة، راجعة إلى قسم التوهمات. وهي مختلفة، وكذلك أهواء النفوس؛ فإنها تقدّر أشياء لا حقيقة لها. فالصواب الوقوف مع أصل العزيمة إلا في المشقة المخلّةِ الفادحة؛ فإن الصبر[1] أوْلى ما لم يؤدّ ذلك إلى دخل في عقل الإنسان أو دينه. وحقيقة ذلك أن لا يقدر على الصبر، لأنه لا يؤمر بالصبر إلا من يطيقه. فأنت ترى بالاستقراء أن المشقة الفادحة لا يلحق بها توهُّمها؛ بل حكمها أضعف، بناء على أن التوهم غير صادق في كثير من الأحوال. فإذاً ليست المشقة بحقيقية. والمشقة الحقيقية هي العلة الموضوعة للرخصة. فإذا لم توجد كان الحكم غير لازم. إلا إذا قامت المظنة ـ وهي السبب[2] ـ مقام الحكمة، فحينئذ يكون السبب منتهضاً على الجواز لا على اللزوم؛ لأن المظنة لا تستلزم الحكمة التي هي العلة على كمالها. فالأحرى البقاء مع الأصل. وأيضاً فالمشقة التوهمية راجعة إلى الاحتياط على المشقة الحقيقية. والحقيقية ليست في الوقوع على وزان واحد. فلم يكن بناء الحكم عليها متمكناً.

وأما الراجعة إلى أهواء النفوس خصوصاً فإنها ضدّ الأولى؛ إذ قد تقرر أن قصد الشارع من وضع الشرائع إخراج النفوس عن أهوائها وعوائدها. فلا تعتبر في شرعية الرخصة بالنسبة إلى كل من هوِيَت نفسه أمراً. ألا ترى كيف ذمّ الله تعالى من اعتذر بما يتعلق بأهواء النفوس ليترخّص؛ كقوله تعالى: ﴿ومِنْهُمْ مَن يقولُ ائْذَن لي ولا تَفْتِنّي﴾ [التوبة: ٤٩] الآية! لأن الجدّ بن قيس قال: ائذن لي في التخلفِ عن الغزو، ولا تفتنّي ببنات الأصفر، فإني لا أقدر على الصبر عَنهنّ. وقوله تعالى: ﴿وقالوا لا تَنْفِرُوا في الحرّ. قُلْ نارُ جهنّمَ أشدُّ حَرًّا﴾ [التوبة: ٨١] الآية! ثم بيّن العذر الصحيح في قوله تعالى: ﴿ليسَ على الضُعَفاء ولا

---

(١) حتى مع المخلة الفادحة؟ هذا غير واضح وسيأتي له في الفصل التالي أن الرخص المحبوبة ما ثبت الطلب فيه وهو ما فيه المشقة الفادحة التي ينزل عليها مثل قوله عليه الصلاة والسلام «وليس من البر الصيام في السفر» فكيف تكون مطلوبة والصبر على العزيمة أولى؟

(٢) أي الذي وضعه الشارع كالسفر.

على المَرْضى ولا على الذين لا يَجِـدُونَ مـا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إذا نَصَحُوا لله ورَسوله﴾ [التوبة: ٩١] الآيـات! فبيَّنَ أهل الأعـذار هنا، وهم الـذين لا يطيقـون الجهـاد؛ وهم الـزَّمْنى، والصبيانِ، والشيوخ، والمجانين، والعُميان، ونحوهم؛ وكذلك من لم يجد نفقة أصلاً ولا وجد من يحمله، وقال فيه: ﴿إذَا نَصَحَوا لله وَرسولِه﴾ [التوبة: ٩١] ومن جملة النصيحة لله ورسوله أن لا يُبقوا من أنفسهم بقيّة في طاعة الله. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿انْفِروا خِفافاً وثِقالاً﴾ [التوبة: ٤١] وقال: ﴿إلاّ تَنْفِروا يُعذِّبْكم﴾ [التوبة: ٣٩] الآية! فما ظنك بمن كان عذره هوى نفسه؟

نعم وضع الشريعة على أن تكون أهواءُ النفوس تابعة لمقصود الشارع فيها. وقد وسّع الله تعالى على العباد في شهواتهم وأحوالهم وتنعماتهم، على وجه لا يفضي إلى مفسدة، ولا يحصل بها المكلّف على مشقة، ولا ينقطع بها عنه التمتع إذا أخذه على الوجه المحدود له. فلذلك شرع له ابتداءً رخصة السلم، والقراض، والمساقاة، وغير ذلك مما هو توسعة عليه، وإن كان فيه مانع في قاعدة أخرى، وأحلّ له من متاع الدنيا أشياء كثيـرة، فمتى جمحت نفسه إلى هوى قد جعل الشرع له منه مخرجاً وإليه سبيلاً فلم يأته من بابه، كان هذا هوى شيطانياً واجباً عليه الانفكاك عنه؛ كالمولع بمعصية من المعاصي، فلا رخصة لـه ألبتة؛ لأن الرخصة هنا هي عين مخالفة الشرع. بخلاف الرخص المتقدمة فإن لهـا في الشرع موافقة إذا وزنت بميزانها.

فقد تبين من هذا أن مشقة مخالفة الهوى لا رخصة فيها ألبتة، والمشقة الحقيقية فيها الرخصة بشرطها. وإذا لم يوجد شرطها فالأحرى بمن يريد براءة ذمته وخـلاص نفسه، الرجوع إلى أصل العزيمة. إلا أن هذه الأحروية تارة تكون من باب الندب، وتارة تكون من باب الوجوب. والله أعلم.

فصل

ومن الفوائد في هذه الطريقة، الاحتياط في اجتناب الرخص ـ في القسم المتكلم فيه ـ والحذر من الدخول فيه؛ فإنه موضع التباس، وفيه تنشأ خُدع الشيطان، ومحاولات النفس، والذهاب في اتباع الهوى على غير مهيع. ولأجل هذا أوصى شيوخ الصوفية تلامذتهم بترك اتّباع الرخص جملة، وجعلوا من أصولهم الأخذ بعزائم العلم. وهو أصل صحيح مليح، مما أظهروا من فوائدهم رحمهم الله. وإنما يرتكب من الرخص ما كان مقطوعاً به، أو صار

شرعاً مطلوباً كالتعبدات، أو كان ابتدائياً كالمساقاة[1] والقرض، لأنه حاجي. وما سوى ذلك فاللجأ إلى العزيمة.

ومنها، أن يفهم معنى الأدلة في رفع الحرج على مراتبها. فقوله عليه الصلاة والسلام: «إنّ الله يُحبُّ أن تؤتَى رُخَصُه»[2] فالرخص التي هي محبوبة ما ثبت الطلب فيها، فإنّا إذا حملناها على المشقة الفادحة التي قال في مثلها رسول الله ﷺ: «ليسَ مِنَ البِرِّ الصِّيامُ في السفر»[3]، كان موافقاً لقوله تعالى: ﴿يُريدُ الله بكُمُ اليُسْرَ ولا يُريدُ بكُم العُسْر﴾ [البقرة: ١٨٥] وقوله تعالى: ﴿يُريدُ الله أن يُخفِّفَ عَنْكُم﴾ [النساء: ٢٨] بعدما قال في الأولى: ﴿وأن تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُم﴾ [البقرة: ١٨٤] وفي الثانية: ﴿وأن تَصبرُوا خيرٌ لكم﴾ [النساء: ٢٥] فليتفطن الناظر في الشريعة إلى هذه الدقائق، ليكون على بينة في المجاري الشرعيات. ومن تتبع الأدلة الشرعية في هذا المقام، تبين لـه ما ذكـر أتم بيان. وبـالله التوفيق. هذا تقرير وجه النظر في هذا الطرف.

فصل

وقد يقال إن الأخذ بالعزيمة ليس بأولى من أوجه:

أحدها[4]: أن أصل العزيمة وإن كان قطعياً فأصل الترخص قطعي أيضاً؛ فإذا وجدنا المظنة اعتبرناها، كانت قطعية أو ظنية. فإن الشارع قد أجرى الظن في تـرتب الأحكام مُجرى القطع. فمتى ظن وجود سبب الحكم استحق السبب للاعتبار. فقد قام الدليـل القطعي على أن الدلائل الظنية تجري في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية.

ولا يقال إن القاطع إذا عارض الظن سقط اعتبار الظن.

لأنا نقول إنما ذلك في باب تعارض الأدلة، بحيث يكون أحدهما رافعاً لحكم الآخر جملة. أما إذا كانا جاريين مجرى العام مع الخاص، أو المطلق مع المقيد، فلا. ومسألتنا

---

(١) لا داعي لهذا فإنه من الإطلاق الذي قال فيه أنه (لا تفريع يترتب عليه وإنما ذكر لمعرفة أنه إطلاق شرعي لا غير).

(٢) تقدم (ص ١٢٧).

(٣) تقدم (ص ٣٢١).

(٤) هذا معارض للوجه الأول من الوجوه الستة التي أقامها على ترجيح العزيمة. وهذا الوجه لا يفيد ترجح الرخصة، إنما يفيد ـ كما قال ـ أن العزيمة ليست بأولى، لأن غلبة الظن في وجود سبب الرخصة لا تجامع القطع في العزيمة الذي كان مناط الترجيح في ذلك الوجه.

من هذا الثاني لا من الأول؛ لأن العزائم واقعة على المكلف بشرط أن لا حرج. فإن كان الحرج صح اعتباره واقتضى العمل بالرخصة.

وأيضاً فإن غلبة الظن قد تنسخ حكم القطع السابق؛ كما إذا كان الأصل التحريم في الشيء ثم طرأ سبب محلل ظني. فإذا غلب على ظن الصائد أن موت الصيد بسبب ضرب الصائد، وإن أمكن أن يكون بغيره أو يعين على موته غيره، فالعمل على مقتضى الظن صحيح. وإنما كان هذا، لأن الأصل وإن كان قطعياً فاستصحابه مع هذا المعارض الظني لا يمكن؛ إذ لا يصح بقاء القطع بالتحريم مع وجود الظن هنا بل مع الشك. فكذلك ما نحن فيه. وحقيقة الأمر أن غلبة الظن لا تبقي للقطع المتقدم حكماً، وغلبات الظنون معتبرة. فلتكن معتبرة في الترخص.

والثاني[1]: أن أصل الرخصة وإن كان جزئياً بالإضافة إلى عزيمتها، فذلك غير مؤثر؛ وإلا لزم أن تقدح فيما أمر به بالترخص. بل الجزئي إذا كان مستثنى من كلي فهو معتبر في نفسه؛ لأنه من باب التخصيص للعموم، أو من باب التقييد للإطلاق. وقد مر في الأصول الفقهية صحة تخصيص القطعي بالظني؛ فهذا أولى[2]. وأيضاً إذا كان الحكم الرجوع إلى التخصيص وهو بظني، دون أصل العموم وهو قطعي، فكذلك هنا. وكما لا ينخرم الكلي بانخرام بعض جزئياته ـ كما هو مقرر في موضعه من هذا الكتاب، فكذلك هنا؛ وإلا لزم أن ينخرم بالرخص المأمور بها. وذلك فاسد. فكذلك ما أدّى إليه.

والثالث[3]: أن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع؛ كقوله تعالى: ﴿وما جَعَلَ علَيْكُم في الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وسائر ما يدلّ على هذا المعنى كقوله: ﴿يُريدُ الله بكُمُ اليُسْرَ ولا يُريدُ بكُمُ العُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ﴿يُريدُ الله أن يُخَفِّفَ عَنْكم وخُلِقَ الإنسانُ ضَعِيفاً﴾ [النساء: ٢٨] ﴿ما كان علىَ النبيِّ مِنْ حَرَجٍ فيما فَرضَ الله لهُ﴾ [الأحزاب: ٣٨] ﴿ويَضعُ عَنْهُم إصْرُهم والأغْلالَ التي كانَتْ علَيهِمْ﴾

---

(١) معارض للوجه الثاني في ترجيح العزيمة. وهو أيضاً إنما يفيد أنه لا ترجح للعزيمة.

(٢) لأنه تخصيص قطعي بقطعي، فإن ورود الرخصة مقطوع به أيضاً. وقوله (وأيضاً) يعني ـ بعد تسليم أن النظر في الرخصة إلى سببها وهو موضع اجتهاد وظن لا قطع ـ فإن التخصيص كله يرجع إليه ولو كان بظني في مقابلة عموم قطعي. وقد راعى في هذا معارضة كل ما سبق في الوجه الثاني تفصيلاً.

(٣) وهذا معارض للثالث وهو أن الأدلة جاءت بالوقوف عند حد الأمر والنهي مجرداً والصبر على حلوه ومره وإن انتهض موجب العزيمة. أي أن هذا يعارضه الأدلة الدالة على التيسير ورفع الحرج عن الأمة والامتنان به عليها. وهذا أيضاً إنما يفيد أن العزيمة ليست بأولى كأصل دعواه. ثم أضرب عنه في آخر الدليل بما يقتضي ترجح الرخصة، ويكون فيه المدعي وزيادة.

[الأعراف: ١٥٧] وقد سمّي هذا الدين الحنيفية السمحة لما فيها من التسهيل والتيسير. وأيضاً قد تقدم في المسائل قبل هذا أدلة إباحة الرخص. وكلها وأمثالها جارية هنا. والتخصيص ببعض الرخص دون بعض، تحكُّم من غير دليل.

ولا يقال إن المشقة إذا كانت قطعية فهي المعتبرة دون الظنية.

فإن القطع مع الظن مستويان في الحكم، وإنما يقع الفرق في التعارض. ولا تعارض في اعتبارهما معاً ههنا. وإذ ذاك لا يكون الأخذ بالعزيمة دون الرخصة أولى، بل قد يقال الأولى الأخذ بالرخصة؛ لأنها تضمنت حق الله وحق العبد معاً. فإن العبادة المأمور بها واقعة لكن على مقتضى الرخصة، لا أنها ساقطة رأساً. بخلاف العزيمة؛ فإنها تضمنت حق الله مجرداً، والله تعالى غنيٌّ عن العالمين؛ وإنما العبادة راجعة إلى حظ العبد في الدنيا والآخرة. فالرخصة أحرى لاجتماع الأمرين فيها.

والرابع[1]: أن مقصود الشارع من مشروعية الرخصة، الرفق بالمكلف عن تحمل المشاق؛ فالأخذ بها مطلقاً موافقة لقصده. بخلاف الطرف الآخر فإنه مظنة التشديد، والتكلف، والتعمق، المنهي عنه في الآيات؛ كقوله تعالى: ﴿قُلْ ما أسألُكُم عليْهِ مِنْ أجْرٍ وما أنا مِنَ المُتَكَلِّفِين﴾ [ص: ٨٦] وقوله: ﴿ولا يُريدُ بِكُمُ العُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وفي التزام المشاقّ تكليف وعسر. وفيها روي عن ابن عباس في قصة بقرة بني اسرائيل: «لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم، ولكن شدّدوا فشدد الله عليهم»[2] وفي الحديث: «هَلَكَ المتنطِّعون»[3]، ونهى ﷺ عن التبتُّل وقال: «مَن رَغِبَ عن سُنّتي فليسَ مِنِّي»[4] بسبب مَن عزم على صيام النهار، وقيام الليل، واعتزال النساء، إلى أنواع الشدّة التي كانت في الأمم، فخففها الله عليهم بقوله: ﴿ويَضَع عنهم إصرَهم والأغلالَ التي كانت عليهم﴾ [الأعراف:

---

(١) معارض للوجه الرابع. وقوله (بخلاف الطرف الآخر) يقتضي ترجيح الرخصة. ففيه المدعي وزيادة.

(٢) قال الألوسي في تفسيره (جـ ١ ـ ص ٢٣٨) أخرج ابن جرير بسند صحيح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما موقوفاً (لو ذبحوا أي بقرة أرادوا لأجزأتهم. ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم) وأخرجه سعيد بن منصور في سننه عن عكرمة مرفوعاً مرسلاً.

(٣) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود عن ابن مسعود.

(٤) هذا الجزء هو آخر حديث الثلاثة رهط الذين سألوا عن عبادة رسول الله ﷺ ـ وكأنهم لما أخبروا بها تقالُّوها ـ فلما علم بذلك رسول الله ﷺ قال: «أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، ولكنني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء. فمن رغب عن سنتي فليس مني» رواه الشيخان والنسائي.

١٥٧]، وقد ترخص رسول الله ﷺ بأنواع من الترخص خالياً[١] وبمرأى من الناس؛ كالقصر والفطر في السفر؛ والصلاة جالساً حين جُحِشَ شِقُّه، وكان ـ حين بدَّن ـ يصلي بالليل في بيته قاعداً، حتى إذا أراد أن يركع قام فقرأ شيئاً ثم ركع. وجرى أصحابه رضي الله عنهم ذلك المجرى من غير عتب ولا لوم، كما قال: «ولا يَعِيبُ بعضُنا على بعض». والأدلة في هذا المعنى كثيرة.

والخامس[٢]: أن ترك الترخص مع ظن سببه قد يؤدي إلى الانقطاع عن الاستباق إلى الخير، والسآمة والملل، والتنفير عن الدخول في العبادة، وكراهية العمل. وترك الدوام. وذلك مدلول عليه في الشريعة بأدلة كثيرة. فإن الإنسان إذا توهم التشديد أو طُلب أو قيل له فيه؛ كره ذلك وملَّه؛ وربما عجز عنه في بعض الأوقات فإنه قد يصبر أحياناً وفي بعض الأحوال، ولا يصبر في بعض. والتكليف دائم. فإذا لم ينفتح له من باب الترخص إلا ما يرجع إلى مسألة تكليف ما لا يطاق[٣]، وسدّ عنه ما سوى ذلك، عد الشريعة شاقة. وربما ساء ظنه بما تدل عليه دلائل رفع الحرج، أو انقطع أو عرض له بعض ما يكره شرعاً. وقد قال تعالى: ﴿واعْلَمُوا أنَّ فِيكُم رَسولَ الله لوْ يُطِيعُكُم في كثيرٍ مِنَ الأمرِ لَعَنِتُّمْ﴾ [الحجرات: ٧] وقال: ﴿يا أيُّها الذين آمنوا لا تُحرِّموا طَيِّباتِ ما أحلَّ الله لكم ولا تَعتَدوا﴾ [المائدة: ٨٧] قيل إنها نزلت بسبب تحريم ما أحل الله تشديداً على النفس، فسمي اعتداء لذلك. وفي الحديث: «خذوا من العملِ ما تُطِقون. فإن الله لن يَمَلَّ حتى تَمَلّوا»[٤] «وما خُيِّر عليه الصلاة والسلام بين أمرين إلا اختارَ أيْسرَهُما ما لم يكن إثماً»[٥] الحديث! ونهى عن الوصال، فلمّا لم ينتهوا واصل بهم يوماً ثم يوماً، ثم رأوا الهلالَ، فقال: «لو تأخَّرَ الشهرُ لزِدْتُكُم»[٦] كالمنكِّل لهم حين أبوا أن ينتهوا، وقال: «لو مُدَّ لنا في الشهر لواصلتُ وِصالاً يدعُ المتعمّقون تعمُّقَهم»[٧] وقد قال عبد الله بن عمرو بن العاص حين كبِر: يا ليتني قبلت

---

(١) إنما ذكره لأنه لو كان ترخصه بمرأى من الناس فقط لقيل إن ذلك للتشريع، فلا يقوم حجة على أن العزيمة لا تفضل الرخصة.

(٢) معارض للخامس.

(٣) أي تحقيقاً أو بظن قوي يلحق به، كما سبق في ضابط المسألة السابعة.

(٤) أخرجه في التيسير عن الستة بلفظ «خذوا من الأعمال» وفي رواية للثلاثة والنسائي «عليكم من الأعمال» وفي كلتا الروايتين (لا يمل). أقول: (لن يمل) رواية مسلم.

(٥) أخرجه الترمذي بلفظ «ما لم يكن مأثماً» والبخاري «بين أمرين قط» ومالك «في أمرين».

(٦) أخرجه البخاري باختلاف في بعض الألفاظ.

(٧) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي بلفظ «لو مدّ لنا الشهر».

رخصة رسول الله ﷺ[١]؛ وفي الحديث: هذه الخَوْلاء بنت تُوَيتٍ زعموا أنها لا تنام الليل، فقال عليه الصلاة والسلام: «لا تنام الليل؟ خذوا من العملِ ما تُطيقون» الحديث[٢]! فأنكر فعلها كما ترى. وحديث إمامة معاذ حين قال له النبي ﷺ: «أفتّانٌ أنْتَ يا مُعاذ»؟[٣] وقال رجل والله يا رسول الله إني لأتأخر عن صلاة الغداة من أجل فلان، مما يُطيل بنا. قال فما رأيت رسول الله ﷺ في موعظة أشدَّ غضباً منه يومئذ، ثم قال: «إنّ مِنْكم مُنَفِّرين» الحديث[٤]! وحديث الحبلِ المربوط بين ساريتين، سأل عنه عليه الصلاة والسلام، قالوا حبل لزينب، تصلّي فإذا كسِلت أو فَتَرت أمسكت به فقال: «حُلّوه! لِيُصلِّ أحدُكم نَشاطَه. فإذا كَسِل أو فَتر قعد»[٥] وأشباه هذا كثير. فتركُ الرخصة من هذا القبيل. ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «ليسَ مِنَ البرِّ الصيامُ[٦] في السّفَر» فإذا كان كذلك ثبت أن الأخذ بالرخصة أُولى؛ وإن سلم أنه ليس بأولى؛ فالعزيمة ليست بأولى[٧].

والسادس[٨]: أن مراسم الشريعة إن كانت مخالفة للهوى، كما تبين في موضعه من هذا الكتاب، فإنها أيضاً إنما أتت لمصالح العباد في دنياهم ودينهم. والهوى ليس بمذموم إلا إذا كان مخالفاً لمراسم الشريعة. وليس كلامنا فيه. فإن كان موافقاً فليس بمذموم. ومسألتنا من هذا، فإنه إذا نصب لنا الشرع سبباً لرخصة، وغلب على الظن ذلك، فأعملنا مقتضاه وعملنا بالرخصة، فأين اتباع الهوى في هذا؟ وكما أن[٩] اتّباع الرخص يحدث بسببه

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي.

(٢) أخرجه في التيسير عن عائشة بلفظ (قلت فلانة) ولم يصرح باسمها عن الثلاثة والنسائي. والتصريح باسمها رواية لمسلم.

(٣) بعض حديث في تطويل معاذ حين يؤم الناس. أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي.

(٤) بعض حديث أخرجه البخاري.

(٥) أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي باختلاف يسير (تيسير).

(٦) أخذه منا على عمومه ليصح دليلاً هنا. وفيما سبق حمله على أن المراد منه ما كان فيه المشقة الفادحة. فكان بذلك مناسباً للطرفين ـ والحديث تقدم (ص ـ ٣٢٠).

(٧) سيقول في الوجه السادس (ليس أحدهما بأولى من الآخر) بناء على هذا الوجه من المعارضة.

(٨) هذا معارض لما سبق في السادس.

(٩) يعارض به ما تقدم له في الوجه الخامس من أدلة ترجيح العزيمة. إلا أنه صرح فيه بالوجهين المتعارضين. كأنه يقول: كما يلزمنا هذا يلزمكم مثله عند التشدد بالأخذ بالعزائم، لكل منهما يحدث بسببه ما ذكرتم. فما هو جوابكم فهو جوابنا. وأما قوله (وليس أحدهما بأولى من الآخر) فهو عين الدعوى فرعها على ما ذكره من الاشتراك في الإلزام. وكذا قوله (والمتبع الخ). فلم يبق إلا دعوى مخالفة الإجماع في التفريق بينهما. فأين هذا الإجماع؟ وعلى فرض وجوده، ما فائدة هذه المباحث؟ وهل تعد حينئذ من ملح العلم؟ أم تنزل عن ذلك؟

الخروج عن مقتضى الأمر والنهي، كذلك اتّباع التشديدات وترك الأخذ بالرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهي. وليس أحدهما بأولى من الآخر. والمتبع للأسباب المشروعة في الرخص والعزائم سواء. فإن كانت غلبة الظن في العزائم معتبرة، فكذلك في الرخص. وليس أحدهما أحرى من الآخر. ومن فرق بينهما فقد خالف الإجماع. هذا تقرير هذا الطرف.

فصل [١]

وينبني عليه أن الأولوية في ترك الترخص، إذا تعين سببه[٢] بغلبة ظن أو قطع؛ وقد يكون الترخص أولى في بعض المواضع؛ وقد يستويان. وأما إذا لم يكن ثَمّ غلبة ظن فلا إشكال في منع الترخص.

وأيضاً[٣] فتكون الأدلة الدالة على الأخذ بالتخفيف محمولة على عمومها وإطلاقها، من غير تخصيص ببعض الموارد دون بعض، ومجال النظر بين الفريقين أن صاحب الطريق الأول إنما جعل المعتبر العلة التي هي المشقة، من غير اعتبار بالسبب الذي هو المظنة. وصاحب الطريق الثاني إنما جعل المعتبر المظنة التي هي السبب، كالسفر والمرض. فعلى هذا إذا كانت[٤] العلة غير منضبطة ولم يوجد لها مظنة منضبطة فالمحل محل اشتباه. وكثيراً ما يرجع هنا إلى أصل الاحتياط؛ فإنه ثابت معتبر، حسبما هو مبين في موضعه.

* * *

فصل

فإن قيل: الحاصل مما تقدم إيراد أدلة متعارضة. وذلك وضع إشكال في المسألة. فهل له مخلص أم لا؟

---

(١) يقابل الفصل الأول، يذكر فيه ما ينبني على أن أحدهما ليس بأولى من الآخر، كما بين في ذلك ما ينبني على ترجيح العزيمة.

(٢) أي الترخص. يعني ولم توجد الحكمة.

(٣) مقابل لقوله هناك (ومنها أن يفهم معنى الأدلة في رفع الحرج على مراتبها).

(٤) أي فإذا كانت المظنة منضبطة كالسفر فالأمر ظاهر. وإذا كانت غير منضبطة، والعلة التي هي المشقة غير منضبطة أيضاً كالمرض، فالواجب الاحتياط على كلا الطريقين، فلا يدخل تحت النظرين السابقين. وهو ظاهر، لأنه لم يجعل هذا موضع النزاع في الأولوية، بل لم يدخله في أصل موضوع الرخصة في تقريراته السابقة.

قيل نعم، من وجهين: أحدهما: أن يوكل ذلك إلى نظر المجتهد؛ فإنما أورد هنا استدلال كل فريق، من غير أن يقع بين الطرفين ترجيح. فيبقى موقوفاً على المجتهد، حتى يترجح له أحدهما مطلقاً؛ أو يترجح له أحدهما في بعض المواضع، والآخر في بعض المواضع، أو بحسب الأحوال. والثاني: أن يجمع بين هذا الكلام وما ذكر في كتاب المقاصد في تقرير أنواع المشاق وأحكامها. فإنه إذا تؤمل الموضعان ظهر فيما بينهما وجه الصواب إن شاء الله. وبالله التوفيق.

المسألة الثامنة:

كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكلف مخرجاً، فقصدُ الشارع بذلك المخرج أن يتحرّاه المكلف إن شاء؛ كما جاء في الرخص شرعية المخرج من المشاق. فإذا توخى المكلف الخروج من ذلك على الوجه الذي شرع له، كان ممتثلاً لأمر الشارع، آخذاً بالحزم في أمره. وإن لم يفعل ذلك وقع[1] في محظورين؛ أحدهما: مخالفته لقصد الشارع، كانت تلك المخالفة في واجب أو مندوب أو مباح. والثاني: سد أبواب التيسير عليه، وفقد المخرج عن ذلك الأمر الشاق، الذي طلب الخروج عنه بما لم يشرع له. وبيان ذلك من أوجه:

أحدها: أن الشارع لمّا تقرر أنه جاء بالشريعة لمصالح العباد، وكانت الأمور المشروعة ابتداء قد يعوق عنها عوائق، من الأمراض والمشاق الخارجة عن المعتاد، شرع له أيضاً توابع وتكميلات ومخارج، بها ينزاح عن المكلف تلك المشقات، حتى يصير التكليف بالنسبة إليه عاديًّا ومتيسراً. ولولا أنها كذلك لم يكن في شرعها زيادة على الأمور الابتدائية. ومن نظر في التكليفات أدرك هذا بأيسر تأمل. فإذا كان كذلك؛ فالمكلف في طلب التخفيف مأمور أن يطلبه من وجهه المشروع؛ لأن ما يطلب من التخفيف حاصل فيه حالاً ومآلاً على القطع في الجملة. فلو طلب ذلك من غير هذا الطريق، لم يكن ما طلب من التخفيف مقطوعاً به ولا مظنوناً، لا حالاً ولا مآلاً، لا على الجملة ولا على التفصيل؛ إذ

---

(١) مثال ذلك أن الشارع جعل للزوج أن ينفس كربته الشديدة من الزوجة بتطليقها واحدة، فيؤدبها بهذا الإزعاج الشديد. حتى إذا عرف توبتها وراجع نفسه في أن يتحملها أكثر مما كان، حفظاً لملصحته أيضاً، راجعها. فإذا اشتد كربه ثانياً كان له أن يطلق أيضاً لذلك. لكنه إذا خالف الطريق الشرعي فطلق ثلاثاً ابتداء فقد خالف ما رسمه له الشرع، وفقد المخرج من ورطته. فلا مخلص له منها. وسيأتي له أمثلة كثيرة.

لو كان كذلك لكان مشروعاً أيضاً. والفرض أنه ليس بمشروع. فثبت أن طالب التخفيف من غير طريق الشرع لا مخرج له.

والثاني: أن هذا الطالب إذا طلب التخفيف من الوجه المشروع، فيكفيه في حصول التخفيف طلبه من وجهه؛ والقصد إلى ذلك يُمنٌ وبركة. كما أن من طلبه من غير وجهه المشروع، يكفيه في عدم حصول مقصوده شؤم قصده. ويدل على هذا من الكتاب قوله تعالى: ﴿ومَن يَتَّقِ الله يَجْعَلْ له مَخرَجاً* ويَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِب﴾ [الطلاق: ٢ - ٣] ومفهوم الشرط من لا يتقي الله لا يجعل له مخرجاً. خرّج إسماعيل القاضي عن سالم بن أبي الجعد قال: جاء رجل من أشجع إلى النبي ﷺ فذكر الجهد فقال له النبي ﷺ: «اذْهَبْ فاصْبِر» وكان ابنه أسيراً في أيدي المشركين فأفلت من أيديهم، فأتاه بغنيمة، فأتى النبي ﷺ فأخبره، فقال له النبي ﷺ: «طيّبة» فنزلت الآية: ﴿ومَنْ يَتَّقِ الله﴾ [الطلاق: ٢] الآية! وعن ابن عباس أنه جاءه رجل فقال له إن عمِّي طلّق امرأته ثلاثاً. فقال: «إنّ عمّك عصى الله فأندمَهُ، وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجاً». فقال: أرأيت إن أحلّها له رجل؟ فقال: «مَن يُخادِعْ يَخْدعْهُ الله» وعن الربيع بن خيثم في قوله: ﴿ومَنْ يَتَقِ الله يَجْعَلْ لهُ مَخْرَجاً﴾ [الطلاق: ٢] قال: مِن كل شيء ضاق على الناس. وعن ابن عباس من يتق الله ينجه من كل كرب في الدنيا والآخرة. وقيل: من يتق الله والمعصية يجعل له مخرجاً إلى الحلال. وخرّج الطحاوي[1] عن أبي موسى قال قال رسول الله ﷺ: «ثلاثة يَدْعُونَ الله فلا يُستجابُ لهم: رجلٌ أعطى مالَه سفيهاً وقد قال الله تعالى: ﴿ولا تُؤتُوا السُّفَهاء أمْوالَكُم﴾ [النساء: ٥]، ورجلٌ دايَنَ بِديْنٍ ولم يُشْهِدْ، ورجل له امرأة سيئة الخُلق فلا يُطلّقُها» ومعنى هذا أن الله لمّا أمر بالإشهاد على البيع، وأن لا تُؤتَى السفهاء أموالنا حفظاً لها، وعلّمنا أن الطلاق شرع عند الحاجة إليه، كان التارك لما أرشده الله إليه قد يقع فيما يكره ولم يجب دعاؤه لأنه لم يأت الأمر من بابه. والآثار في هذا كثيرة تدل بظواهرها ومفهوماتها على هذا المعنى. وقد روي عن ابن عباس أنه سئل عن رجل طلق امرأته ثلاثاً، فتلا: ﴿إذا طَلَّقْتُم النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] حتى بلغ ﴿يَجْعَلْ له مَخْرَجاً﴾ [الطلاق: ٢]، وأنت لم تتق الله، لم أجد لك مخرجاً. وخرّج مالك في البلاغات في هذا المعنى رجلاً أتى إلى عبد الله بن مسعود فقال: إني طلقت امرأتي ثماني تطليقات. فقال ابن مسعود: فماذا قيل لك؟ قال قيل لي إنها قد بانت مني. فقال ابن مسعود: صدقوا، من طلّق كما أمره الله فقد بين الله له، ومن لَبّس على نفسه لَبساً جعلنا لَبْسه بـه. لا تلبسوا على أنفسكم ونتحمله عنكم. هـو كما

---

(١) ورواه الحاكم أيضاً.

تقولون. وتأمل حكاية أبي يزيد البسطامي حين أراد أن يدعو الله أن يرفع عنه شهوة النساء، ثم تذكر أن النبي ﷺ لم يفعل ذلك، فأمسك عنه، فرفع عنه ذلك حتى كان لا يفرق بين المرأة والحجر.

والثالث: أن طالب المخرج من وجهه طالب لما ضمن له الشارع النجح فيه، وطالبه من غير وجهه قاصد لتعدّي طريق المخرج. فكان قاصداً لضد ما طلب، من حيث صد عن سبيله. ولا يتأتى من قبل ضد المقصود إلا ضد المقصود. فهو إذاً طالب لعدم المخرج. وهذا مقتضى ما دلت عليه الآيات المذكور فيها الاستهزاء والمكر والخداع، كقوله: ﴿ومَكَرُوا ومَكرَ اللهُ﴾ [آل عمران: ٥٤] وقوله: ﴿اللهُ يَسْتَهزِئُ بهم﴾ [البقرة: ١٥] وقوله: ﴿يُخادعُونَ اللهَ والذينَ آمنوا. وما يُخادِعُونَ إلا أنفُسَهُم وما يشْعُرون﴾ [البقرة: ٩] ومنه قوله تعالى: ﴿ومَنْ يَتعدَّ حُدودَ الله فقدْ ظَلَمَ نَفْسَه﴾ [الطلاق: ١] وقوله: ﴿فَمن نكَث فإنَّما ينْكُثُ على نَفْسِه ومَن أوفى بما عاهَدَ عليه الله فسَنُؤتيهِ أجْراً عَظيماً﴾ [الفتح: ١٠] ﴿مَن عَمِلَ صالِحاً فلِنَفْسِه ومَن أساءَ فَعَلَيْها﴾ [فصلت: ٤٦] إلى سوى ذلك مما في هذا المعنى؛ وجميعه محقق، كما تقدم من أن المتعدي على طريق المصلحة المشروع، ساع في ضد تلك المصلحة. وهو المطلوب.

والرابع: أن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها. وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه؛ والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له. فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها عاجلاً لا آجلاً، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تُرْبي في الموازنة على المصلحة، فلا يقوم خيرها بشرّها، وكم من مدبِّر أمراً لا يتم له على كماله أصلاً، ولا يجني منه ثمرة أصلاً. وهو معلوم مشاهد بين العقلاء. فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، فإذا كان كذلك، فالرجوع إلى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع إلى وجه حصول المصلحة والتخفيف على الكمال. بخلاف الرجوع إلى ما خالفه. وهذه المسألة بالجملة فرع من فروع موافقة قصد الشارع أو مخالفته. ولكن سيق لتعلقه بالموضع، في طلب الترخص من وجه لم يؤذن فيه، أو طلبه في غير موضعه. فإن من الأحكام الثابتة عزيمة ما لا تخفيف فيه ولا ترخيص. وقد تقدم منه في أثناء الكتاب في هذا النوع مسائل كثيرة. ومنها ما فيه ترخيص، وكل موضع له ترخيص يختص به لا يتعدى. وأيضاً فمن الأحوال اللاحقة للعبد ما يعده مشقة ولا يكون في الشرع كذلك، فربما ترخص بغير سبب شرعي. ولهذا الأصل

فوائد كثيرة في الفقهيات؛ كقاعدة المعاملة بنقيض المقصود، وغيرها من مسائل الحيل، وما كان نحوها.

المسألة التاسعة:

أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع، ولا مقصودة الرفع، لأن تلك الأسباب راجعة إلى منع انحتام العزائم التحريمية أو الوجوبية؛ فهي إما موانع للتحريم أو التأثيم، وإما أسباب[١] لرفع الجناح أو إباحة[٢] ما ليس بمباح. فعلى كل تقدير، إنما هي موانع لترتب أحكام العزائم مطلقاً. وقد تبين في الموانع أنها غير مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع، وأن من قصد إيقاعها رفعاً لحكم السبب المحرِّم أو الموجب ففعله غير صحيح، ويجري فيه التفصيل المذكور في الشروط[٣]. فكذلك الحكم بالنسبة إلى أسباب الرخص، من غير فرق.

المسألة العاشرة:

إذا فرّعنا[٤] على أن الرخصة مباحة بمعنى التخيير بينها وبين العزيمة، صارت العزيمة معها من الواجب المخيَّر؛ إذ صار هذا المترخص يقال له: إن شئت فافعل العزيمة، وإن شئت فاعمل بمقتضى الرخصة. وما عمل منهما فهو الذي واقع واجباً في حقه، على وزان خصال الكفارة. فتخرج العزيمة في حقه عن أن تكون عزيمة.

وأما إذا فرّعنا على أن الإباحة فيها بمعنى رفع الحرج، فليست الرخصة معها من ذلك الباب؛ لأن رفع الحرج لا يستلزم التخيير. ألا ترى أن رفع الحرج موجود مع الواجب. وإذا كان كذلك تبيّنا أن العزيمة على أصلها من الوجوب المعيّن المقصود للشارع. فإذا فعل العزيمة لم يكن بينه وبين من لا عذر له فرق، لكن العذر رفع الحرج عن التارك لها إن اختار لنفسه الانتقال إلى الرخصة. وقد تقرر قبلُ أن الشارع إن كان قاصداً لوقوع الرخصة، فذلك بالقصد الثاني. والمقصود بالقصد الأولِ هو وقوع العزيمة.

والذي يشبه هذه المسألة، الحاكم إذا تعينت له في إنفاذ الحكم بيّنتان، إحداهما في نفس الأمر عادلة، والأخرى غير عادلة. فإن العزيمة عليه أن يحكم بما أمر به من أهل

---

(١) تنويع في العبارة، لا أن هذين قسمان يقابلان سابقهما.

(٢) أشمل مما قبله إذ يدخل فيه الترخص في المندوبات.

(٣) في المسألة الثامنة منها.

(٤) هذا هو بسط ما أجمله في آخر المسألة الرابعة ووعد به هناك.

العدالة في قوله تعالى: ﴿وأشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنكم﴾ [الطلاق ٢] وقال: ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَداءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. فإن حكم بأهل العدالة أصاب أصل العزيمة وأُجر أجرين. وإن حكم بالأخرى فلا إثم عليه، لعذره بعدم العلم بما في نفس الأمر، وله أجر في اجتهاده. وينفذ ذلك الحكم على المتحاكمين، كما ينفذ مقتضى الرخصة على المترخصين. فكما لا يقال في الحاكم: إنه مخير بين الحكم بالعدل والحكم بمن ليس بعدل ـ كذلك لا يقال هنا: إنه مخير مطلقاً بين العزيمة والرخصة.

فإن قيل: كيف يقال إن شرع الرخص بالقَصد الثاني؟ وقد ثبت قاعدة رفع الحرج مطلقاً[1] بالقصد الأول؛ كقوله تعالى: ﴿وما جَعلَ عليكُم في الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وجاء بعد تقرير الرخصة: ﴿يُريدُ الله بِكُم اليُسْرَ ولا يُريدُ بِكُم العُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

قيل: كما يقال إن المقصود بالنكاح التناسل وهو القصد الأوّل، وما سواه من اتخاذ السكن ونحوه بالقصد الثاني، مع قوله تعالى: ﴿ومن آياتِهِ أن خَلَقَ لَكُم مِن أنْفُسِكُم أزْواجاً لِتَسكُنوا إليها﴾ [الروم؛ ٢١] وقوله: ﴿وجَعَلَ مِنها زَوْجَها لِيَسْكُنَ إليها﴾ [الأعراف؛ ١٨٩].

وأيضاً[2] فإن رفع الجناح نفسه عن المترخص تسهيل وتيسير عليه، مع كون الصوم أياماً معدودات ليست بكثيرة، فهو تيسيرٌ أيضاً ورفعُ حرج. وأيضاً فإن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات. فلا تجد كلية شرعية مكلفاً بها وفيها حرج كليّ أو أكثريّ ألبتة. وهو مقتضى قوله: ﴿وما جَعلَ عليكُم في الدِّينِ مِنْ حَرجٍ﴾ [الحج: ٧٨]. ونحن نجد في بعض

---

(١) أي بقطع النظر عن خصوص محل الرخصة. ومعنى الجواب أنه لا يلزم من ورود الآية دالة على الحكم استقلالاً أن يكون مقصوداً بالقصد الأول، فقد جاءت الآية بفائدة النكاح استقلالاً وهو السكن، ومع ذلك فالقصد الأول النسل. فكذا هنا.

(٢) عود إلى السؤال وترقّ عليه. أي أنه لا يلزم من وجود رفع الحرج في الرخصة أن تكون مقصودة للشارع بالقصد الثاني لا بالأول، بدليل أنه ثبت رفع الحرج أيضاً في بعض المسائل التي فيها الرخصة والسهولة ـ في نفس أصل عزيمتها، كصيام أيام معدودات ولم تكن شهوراً مثلاً، ففي أصل العزيمة هنا أيضاً تيسير ورفع حرج، وهي مقصودة بالقصد الأول. فلا يلزم من حصول رفع الحرج في الرخصة أن تكون بالقصد الثاني. ثم ترقى عليه ثانياً فقال (وأيضاً الخ) أي أن رفع الحرج موجود في سائر الكليات التي هي عزائم.. ومحل الجواب عن الجميع قوله (فإذا العزيمة الخ) فهو يحسم الاعتراض الأول أيضاً. وقوله (ونحن نجد في بعض الخ) تمهيد للجواب. ولا يخفى أن كلاً من هذين الترقيين تفصيل لما دخل تحت الإطلاق في أصل الإشكال. فالترقي من جهة تعيين مكان الاعتراض بعد إجماله.

الجزئيات النوادر حرجاً ومشقة، ولم يشرع فيه رخصة؛ تعريفاً بأن اعتناء الشارع إنما هو منصرف إلى الكليات. فكذلك نقول في محال الرخص إنها ليست بكليات، وإنما هي جزئيات؛ كما تقدم التنبيه عليه في مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة.

فإذاً العزيمة من حيث كانت كليةً، هي مقصودة للشارع بالقصد الأول. والحرجُ من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية، إن قصده الشارع بالرخصة فمن جهة القصد الثاني. والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة:

إذا اعتبرنا العزائم مع الرخص، وجدنا العزائم مُطّردة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد.

أما الأول: فظاهر؛ فإنا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها في أوقاتها، وبالصيام في وقته المحدود له أوّلاً، وبالطهارة المائية، على ما جرت به العادة: من الصحة، ووجود العقل[1]، والإقامة في الحضر، ووجود الماء، وما أشبه ذلك. وكذلك سائر العادات والعبادات؛ كالأمر بستر العورة مطلقاً أو للصلاة، والنهي عن أكل الميتة والدم ولحمَ الخنزير وغيرها، إنما أمر بذلك كله ونُهي عنه عند وجود ما يتأتى به امتثال الأمر واجتناب النهي. ووجود ذلك هو المعتاد على العموم التام أو الأكثر. ولا إشكال فيه.

وأما الثاني: فمعلوم أيضاً من حيث عُلم الأول. فالمرض، والسفر، وعدم الماء أو الثوب أو المأكول، مرخص لترك ما أمر بفعله، أو فعل ما أمر بتركه. وقد مرّ تفصيل ذلك فيما مرّ من المسائل. ولمعناه تقرير آخر مذكور في موضعه من كتاب المقاصد بحمد الله.

إلّا أن انخراق العوائد على ضربين: عام، وخاص. فالعامّ ما تقدم. والخاص كانخراق العوائد للأولياء إذا عملوا بمقتضاها. فذلك إنما يكون في الأكثر على حكم الرخصة؛ كانقلاب الماء لبناً، والرمل سويقاً، والحجر ذهباً، وإنزال الطعام من السماء، أو إخراجه من الأرض، فيتناول المفعول له ذلك ويستعمله. فإن استعماله له رخصة لا عزيمة. والرخصة ـ كما تقدم ـ لمّا كان الأخذ بها مشروطاً بأن لا يقصدها ولا يتسبب فيها لينال تخفيفها، كان الأمر فيها كذلك؛ إذ كان مخالفة هذا الشرط مخالفة لقصد الشارع، إذ ليس من شأنه أن يترخص ابتداء، وإنما قصده في التشريع أنّ سبب الرخصة إن وقع توجّه

---

(١) غير ظاهر هنا، لأن الكلام في أمور إذا وجدت كانت العزيمة، وإذا فقدت كانت الرخصة، وليس منها العقل، لأنه شرط مطلق التكليف. ولذلك لم يذكر مقابلة فيما بعد مع أنه ذكر مقابل غيره.

الإذن في مُسبِّبه كما مرّ. فههنا أولى؛ لأن خوارق العادات لم توضع لرفع أحكام العبودية، وإنما وضعت لأمر آخر؛ فكان القصد إلى التخفيف من جهتها قصداً إليها لا إلى ربِّها. وهذا مناف لوضع المقاصد في التعبد لله تعالى.

وأيضاً فقد ذكر في كتاب المقاصد أن أحكام الشريعة عامة لا خاصة. بمعنى أنها عامة في كل مكلف، لا خاصة ببعض المكلفين دون بعض. والحمد لله.

ولا يعترض على هذا الشرط بقصد النبي ﷺ لإظهار الخارق كرامةً ومعجزةً؛ لأنه عليه الصلاة والسلام إنما قصد بذلك معنى شرعياً مبرَّأً من طلبه حظّ النفس. وكذلك نقول إن للولي أن يقصد إظهار الكرامة الخارقة لمعنى شرعي لا لحظ نفسه. ويكون هذا القسم خارجاً عن حكم الرخصة بأن يكون بحسب القصد. وعلى هذا المعنى ظهرت كرامات الأولياء الراقين عن الأحوال، حسبما دل عليه الاستقراء. فأما إذا لم يكن هذا فالشرط معتبر بلا إشكال، وليس بمختص بالعموم، بل هو في الخصوص أولى.

فإن قيل: الولي إذا انخرقت له العادة، فلا فرق بينه وبين صاحب العادة على الجملة. فإن الذي هُيِّىء له الطعام أو الشراب أو غيره من غير سبب عاديّ، مساو لمن حصل له ذلك بالتكسب العادي. فكما لا يقال في صاحب التكسب العادي إنه في التناول مترخص، كذلك لا يقال في صاحب انخراق العادة؛ إذ لا فرق بينهما. وهكذا سائر ما يدخل تحت هذا النمط.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن الأدلة المنقولة دلّت على ترك أمثال هذه الأشياء لا إيجاباً، ولكن على غير ذلك؛ فإن النبي ﷺ خُيِّرَ بين الملك والعبودية؛ فاختار العبودية[1]؛ وخُيِّر في أن تتبعه جبال تهامة ذهباً وفضة، فلم يختر ذلك[2]. وكان عليه الصلاة والسلام مجاب الدعوة؛ فلو شاء له لدعا بما يحب فيكون، فلم يفعل، بل اختار الحمل على مجاري العادات: يجوع يوماً فيتضرع إلى ربه، ويشبع يوماً فيحمده ويثني عليه، حتى يكون في الأحكام البشرية

(١) روي في الترغيب والترهيب حديثاً طويلاً قال فيه إن إسرافيل قال للنبي ﷺ: (أن الله سمع ما ذكرت، فبعثني إليك بمفاتيح خزائن الأرض وأمرني أن أعرض عليك أن أسير معك جبال تهامة زمرداً وياقوتاً وذهباً وفضة فقلت فإن شئت نبياً ملكاً وإن شئت نبياً عبداً فأومأ إليه جبريل أن تواضع فقال بل نبياً عبداً ثلاثاً) رواه الطبراني بإسناد حسن والبيهقي في الزهد وغيره.

(٢) روى الترمذي «إني عرض علي أن تجعل لي بطحاء مكة ذهباً فقلت لا يا رب أشبع يوماً وأجوع يوماً فإذا جعت تضرعت إليك وذكرتك وإذا شبعت شكرتك وحمدتك».

العاديّة كغيره من البشر. وكثيراً ما كان عليه الصلاة والسلام يُرِي أصحابه من ذلك، في مواطن ما فيه شفاء في تقوية اليقين، وكفاية من أَزَمات الأوقات[1]. وكان عليه الصلاة والسلام يبيت عند ربه يطعمه ويسقيه، ومع ذلك لم يترك التكسب لمعاشه ومعاش أهله. فإذا كانت الخوارق في حقه متأتية، والطلبات محضرة له، حتى قالت عائشة رضي الله عنها: ما أرى الله إلاّ يُسارِعُ في هَواك. وكان ـ لما أعطاه الله من شرف المنزلة ـ متمكّناً منها، فلم يعول إلاّ على مجاري العادات في الخلق، كان ذلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظيماً، في أن لا يعملوا على ما اقتضته الخوارق. ولكن لما لم يكن ذلك حتماً على الأنبياء، لم يكن حتماً على الأولياء؛ لأنهم الورثة في هذا النوع.

والثاني: أن فائدة الخوارق عندهم تقوية اليقين. ويصحبها الابتلاء الذي هو لازم للتكليف كلها، وللمكلفين أجمعين في مراتب التعبد، فكانت كالمقوِّي لهم على ما هم عليه؛ لأنها آيات من آيات الله تعالى برّزت على عموم العادات، حتى يكون لها خصوص في الطمأنينة؛ كما قال ابراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيفَ تُحْيِـي المَوْتَى﴾ [البقرة: ٢٦٠] الآية! وكما قال نبينا محمد ﷺ عندما حكى الله تعالى فراق موسى للخضر: «يَرْحَمُ الله أخي مُوسى. وَدِدْنا لو صَبَر حتى يُقصَّ علينا مِن أخبارِهما»[2] فإذا كانت هذه فائدتها، كان ما ينشأ عنها مما يرجع إلى حظوظ النفس كالصدقة الواردة على المحتاج؛ فهو في التناول والاستعمال بحكم الخيرة: فإن تكسب وطلب حاجته من الوجه المعتاد، صار كمن ترك التصدق عليه وتكسب فرجع إلى العزيمة العامة. وإن قبل الصدقة فلا ضرر عليه؛ لأنها وقعت موقعها.

وأيضاً فإن القوم علموا أن الله وضع الأسباب والمسببات، وأجرى العوائد فيها تكليفاً وابتلاءً، وإدخالاً للمكلف تحت قهر الحاجة إليها؛ كما وضع له العبادات تكليفاً وابتلاءً أيضاً. فإذا جاءت الخارقة لفائدتها التي وضعت لها، كان في ضمنها رفعٌ لمشقة التكليف بالكسب، وتخفيف عنه؛ فصار قبوله لها من باب قبول الرخص، من حيث كانت رفعاً لمشقة التكليف بالكسب وتخفيفاً عنه. فمن هنا صار حكمها حكم الرخص. ومن حيث

---

(١) فالجاري على عادته حمل نفسه على مجاري العادات مع تيسر الخوارق له. كثيراً ما كانت تنخرق له العادات وتوافيه الكرامات، لكن ذلك في مواطن لمقصد مبرأ من حظ النفس، وهو تقوية اليقين عند أصحابه، وكفايتهم ضرر الأزمات الشديدة التي تحل بهم كنبع الماء مثلاً لما اشتد بهم الحال في الحديبية حتى لا يجمع عليهم الشدائد في هذه الأوقات المضنية.

(٢) رواه البخاري في باب العلم بلفظ «يرحم الله موسى لوددنا».. الخ

كانت ابتلاء أيضاً فيها شيء آخر، وهو أن تناول مقتضاها ميلٌ إلى جهتها، ومن شأن أهل العزائم في السلوك عزوب أنفسهم عن غير الله؛ كما كانت النعم العادية الاكتسابية ابتلاءً أيضاً. وقد تقرر أن جهة التوسعة على الإطلاق إنما أخذوها مآخذ الرخص، كما تبين[١] وجهه. فهذا من ذلك القبيل. فتأمّلْ كيف صار قبول مقتضى الخوارق رخصة من وجهين! فلأجل هذا لم يستندوا إليها، ولم يعولوا عليها من هذه الجهة، بل قبلوها واقتبسوا منها ما فيها من الفوائد المعينة لهم على ما هم بسبيله، وتركوا منها ما سوى ذلك؛ إذ كانت مع أنها كرامة وتحفة، تضمنت تكليفاً[٢] وابتلاء.

وقد حكى القشيري من هذا المعنى:

فروى عن أبي الخير البصري أنه كان بفِناء داره رجل أسود فقير يأوي إلى الخرابات، قال فحملت معي شيئاً وطلبته، فلما وقعتْ عينُه عليّ تبسّم وأشار بيده إلى الأرض؛ فرأيت الأرض كلها ذهباً تلمع. ثم قال: هات ما معك! فناولته وهالني أمره وهربت، وحكي عن النوري أنه خرج ليلة إلى شاطىء دِجلة، فوجدها وقد التزق الشّطّانِ. فانصرف وقال: وعِزَّتِك لا أجوزُها إلاّ في زورق. وعن سعيد بن يحيى البصري قال: أتيت عبد الرحمن بن زيد وهو جالس في ظل، فقلت له: لو سألتَ الله أن يوسع عليك الرزق لرجوتُ أن يَفعل. فقال: رَبِّي أعلم بمصالح عباده؛ ثم أخذ حصى من الأرض ثم قال: اللهم إن شئتَ أن تجعلها ذهباً فعلتَ، فإذا هي والله في يده ذهب، فألقاها إليَّ وقال: أنفقها أنت؛ فلا خير في الدنيا إلا للآخرة.

بل كان منهم من استعاذ منها ومِن طلبها، والتشوفِ إليها؛ كما يحكى عن أبي يزيد البسطامي. ومنهم من استوت عنده مع غيرها من العادات، من حيث شاهد خروج الجميع من تحت يد المِنّة، وواردة من جهة مجرد الإنعام. فالعادة في نظر هؤلاء خوارق للعادات. فكيف يتشوف إلى خارقة؟ ومن بين يديه ومن خلفه، ومِن فوقه ومن تحته مثلُها. مع أن ما لديه منها أتم في تحقيق العبودية كما مرّ في الشواهد. وعدُّوا من ركن إليها مستدرَجاً، من حيث كانت ابتلاءً لا من جهة كونها آية أو نعمة.

حكى القشيري عن أبي العباس الشرفي، قال: كنا مع أبي تراب النخشبي في طريق

---

(١) أي في المسألة الأولى.

(٢) كما يؤخذ من كلام عبد الرحمن بن زيد الآتي (لا خير في الدنيا إلا للآخرة) فما حصل من التحفة يتضمن تكليفاً جديداً في التصرف فيه واستعماله.

مكة، فعدل عن الطريق إلى ناحية، فقال له بعض أصحابنا: أنا عطشان. فضرب برجله الأرض، فإذا عين ماء زلال! فقال الفتى: أحب أن أشربه بقدح. فضرب بيده إلى الأرض فناوله قدحاً من زجاج أبيض، كأحسن ما رأيت. فشرِبَ وسَقانا، وما زال القدح معنا إلى مكة. فقال لي أبو تراب يوماً: ما يقول أصحابك في هذه الأمور التي يكرم الله بها عباده؟ فقلت: ما رأيت أحداً إلاّ وهو يؤمن بها. فقال: من لا يؤمن بها فقد كفر؛ إنما سألتك من طريق الأحوال. فقلت: ما أعرف لهم قولاً فيه. فقال: بل قد زعم أصحابك أنها خدع من الحق. وليس الأمر كذلك؛ إنما الخدع في حال السكون إليها. فأمّا مَنْ لم يقترح ذلك ولم يساكنها، فتلك مرتبة الربانيين.

وهذا كلّه يدلّك على ما تقدم من كونها في حكم الرخصة، لا في حكم العزيمة. فليتفطن لهذا المعنى فيها؛ فإنه أصل ينبني عليه فيها مسائل: منها أنها من جملة الأحوال العارضة للقوم، والأحوالُ من حيث هي أحوال لا تطلب بالقصد، ولا تعدّ من المقامات؛ ولا هي معدودة في النهايات؛ ولا هي دليل على أن صاحبها بالغ مبلغ التربية والهداية، والانتصاب للإفادة. كما أن المغانم في الجهاد لا تعد من مقاصد الجهاد الأصلية؛ ولا هي دليل على بلوغ النهاية. والله أعلم.

تم الجزء الأول

فهرس الجزء الأول

من كتاب الموافقات وشرحه



فهرس الجزء الأول
من كتاب الموافقات وشرحه

الموضوع **الصفحة**